ZNAK

MIESIĘCZNIK

WARSZAWSKIE SPOTKANIE FILOZOFICZNE

77

KRAKÓW

ROK XII LISTOPAD (11) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 3 X. 1960 Druk ukończono w listopadzie 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 8.75
Zam. 330. 3. X. 1960 Nakład 7.000 + 350 egz. E-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 93

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XII Nr 77 (11)

Listopad 1960
KRAKÓW

W dniach 29. IV.—1. X. br. miało miejsce zorganizowane przez Klub Inteligencji Katolickiej w Warszawie spotkanie filozoficzne. Wzięło w nim udział szereg, głównie młodych, filozofów z Warszawy, Lublina i Krakowa.

Celem spotkania nie była dyskusja na jakiś szczegółowy temat, lecz raczej konfrontacja różnych stanowisk i postaw filozoficznych. Zasadniczo chodziło o dyskusję między katolikami, o przedstawienie występujących pomiędzy nimi różnic w pojmowaniu filozofii, w praktyce o stosunek do tomizmu. Na jeden z wieczorów zaproszono jednak także intelektualistów reprezentujących postawę ateistyczną, prosząc ich o określenie swego stanowiska wobec najszerzej pojętej filozofii chrześcijańskiej.

W numerze bieżącym zamieszczamy szereg tekstów będących odtworzeniem lub syntetycznym streszczeniem wypowiedzi mających miejsce w trakcie dyskusji Opublikowanie ich wydaje nam się celowe nie tylko ze względu na to, że konfrontacja nawet najbardziej sprzecznych poglądów jest prawie zawsze pożyteczna, jeśli dyskutanci są ludźmi dobrej woli. Sądzimy także, że wyrażone podczas spotkania poglądy są w znacznej mierze reprezentatywne dla bardzo często występujących rozbieżności, wątpliwości i wahań w dziedzinie filozofii, i szerzej — światopoglądu, również pomiędzy katolikami. W szczególności ujawniają one nie tyle może kryzys (bo trudno by może mówić o rozkwicie czy też załamaniu się oddziaływania), ile raczej problem współcześnie w Polsce uprawianego tomizmu.

Problem, który ma charakter zarówno merytoryczny jak też „techniczny". Tak się złożyło, że filozofia chrześcijańska w Polsce

jest uprawiana w warunkach pewnej izolacji. Odnosi się to także do największego ośrodka tej filozofii — Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ma to, rzecz jasna, swoje konsekwencje negatywne: pewien brak zainteresowania, obcość w stosunku do palących problemów, powstających w związku z rozwojem nauk przyrodniczych oraz rozpowszechnianiem się postaw sceptycznych, agnostycznych czy egzystencjalistycznych; trudność w nawiązywaniu kontaktu i znalezieniu wspólnego języka zarówno z szerszymi kręgami inteligencji jak też intelektualistami o odmiennej formacji umysłowej.

Publikując więc ten zestaw wypowiedzi, mający charakter dokumentu nie tylko konkretnego zdarzenia, ale także w pewnej mierze charakterystyki sytuacji niektórych środowisk filozoficznych, chcemy ułatwić przemyślenie tej sytuacji wszystkim tym, którym te sprawy leżą na sercu.

WARSZAWSKIE SPOTKANIE FILOZOFICZNE

*29 IV — 1 V 1960**

WSTĘP: UWAGI SPRAWOZDAWCY

Terminy: „filozofowanie", „metafizyka" są tak luźne, że potoczny obyczaj pozwala określać przy ich pomocy przeróżne czynności i sprawy. Leniuchowi, który ociąga się w podawaniu cegieł, radzimy, aby nie filozofował, Doktor Piotr swe wyrzuty sumienia nazywa metafizyką; Kant, Dickens i Orygenes byli filozofami; na wydziale filozofii studiujemy logikę i socjologię, w pewnych okolicznościach — na przykład patrząc na gwiaździste niebo — miewamy przeżycia metafizyczne, metafizyczny ból istnienia czasem szarpie nam trzewia, względnie do czynu nas zagrzewa filozoficzny optymizm.

Taka sytuacja w dziedzinie językowej miała wybitny wpływ na przebieg niedawnego spotkania filozofów (raczej młodych) interesujących się problemami metody i natury metafizyki. Dość liczne grono obradujących nie posiadało wspólnego języka i nie było zgodne co do przedmiotu, jaki ma być omawiany. Stąd też tym, co najbardziej interesujące, była chyba demonstracja różnych metod, różnych stylów podejścia do zagadnień, które jakoś najogólniej przyjęte jest nazywać filozoficznymi — jak problem istnienia Boga, wartości poznania, pochodzenia i stosowalności pierwszych zasad.

Reprezentowane były zasadniczo trzy koncepcje metafizyki — w najszerszym sensie — trzy stanowiska, wokół których grupowały się wypowiedzi dyskutantów, wypowiedzi dotyczące wprost natury i metody metafizyki, względnie podejmujące próby rozwiązywania konkretnych zagadnień w sposób charakterystyczny dla danego stylu filozofowania.

Stanowisko I. Metafizyka jest specyficznym rodzajem nauki. Posiada swoją własną metodę — nie jest nią ani indukcja, ani dedukcja w sensie współczesnym. Rozważania metafizyczne nie są dowodami dedukcyjnymi.

---

* W spotkaniu, które odbyło się w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie wzięli udział przedstawiciele środowisk filozoficznych Warszawy, Krakowa i Lublina.

Wszystkie istotne tezy metafizyki mają charakter aksjomatów. Uznawanie tez dokonuje się w wyniku intelektualnego dostrzeżenia swoistej oczywistości ich treści. Stąd dominująca rola aparatury pojęciowej w metafizyce. W pewien sposób tezy dane są już w pojęciach, a jednocześnie tworzenie pojęć jest procesem bardzo złożonym i charakterystycznym dla metafizyki. Pojęcia metafizyki — to pojęcia transcendentalne, które są jak by skrótami sądów, zawierają w sobie sądy, i to sądy dotyczące konkretnego, realnego istnienia.

Tezy metafizyki są zarazem konieczne, nieobalalne i informujące o rzeczywistym świecie, są prawdziwe w ścisłym sensie. Dlatego też metafizyka różni się zasadniczo od logiki i matematyki, w których mamy do czynienia z dedukcją i pojęciami zakresowymi, a nie transcendentalnymi. Metafizyka różni się też od nauk realnych, takich jak np. biologia, gdyż nie posługuje się indukcją w tym sensie, w jakim występuje ona w tych naukach, zawierających tezy prawdopodobne, podczas gdy tezy metafizyki są uznawane jako konieczne i pewne.

Stanowisko II. Metafizyka jest nauką, której tezy dotyczące rzeczywistości mają bardzo wysoki stopień prawdopodobieństwa. Np. zasada przyczynowości, w tej interpretacji, jest jedynie uogólnieniem indukcyjnym, bardzo wyraźnie i dobitnie potwierdzonym przez wszelkie faktycznie dokonane obserwacje.

Obok metafizyki istnieje odrębna nauka, którą można by nazwać ogólną teorią przedmiotów, albo ontologią, której tezy są konieczne i pewne, jako interpretacje praw logiki.

Stanowisko III. Metafizyka nie jest nauką, lecz swobodną twórczością. Źródłem jej są swoiste, głębokie przeżycia, które nie mają charakteru czysto poznawczego, lecz angażują całego człowieka. Dążenie do ścisłości, do „unaukowienia" metafizyki prowadzi do schematyzmu i przeszkadza w autentycznym przeżywaniu rzeczywistości. W przeżyciu metafizycznym dany jest człowiekowi kontakt z czynnikiem transcendentnym wobec przyrody.

Stanowisko I jest pewną kontynuacją klasycznej koncepcji filozofii. Zbliżają się do niego tak tomiści, jak i zwolennicy arystotelizmu i fenomenologii. Stanowisko drugie przypomina neopozytywizm, jakkolwiek nie używa jego terminologii. Stanowisko trzecie można by określić jako irracjonalizm.

Zetknięcie się w dyskusji poglądów i postaw tak zróżnicowanych było niewątpliwie bardzo ciekawe pod względem psychologicznym i chyba socjologicznym. Dało się obserwować jak jakieś pasjonujące doświad-

czenie chemiczne — z epoki, gdy chemia powstawała metodą prób i błędów. Wybuchnie — czy nie? Reakcje bywały nawet burzliwe (zwłaszcza przy użyciu czarnej kawy jako katalizatora). Od strony rzeczowej nikt chyba nie spodziewał się większych rezultatów: zwykła rzecz, że przy tak rozbieżnych tendencjach dyskusja przekształca się w konfrontację — o wypracowywaniu wspólnych wniosków, o tak zwanym przekonywaniu można tylko marzyć.

Konfrontacja może jednak nasuwać wnioski. Dostarcza przecież pewnej wiedzy, powoduje przesunięcie akcentów — niektóre pytania stają się dzięki niej bardziej palące, niektóre potrzeby bardziej wyraźne. Wnioski wysnute na podstawie konfrontacji nie prowadzą do porzucenia własnego stanowiska — ani nawet do jego zmiany — lecz ukazują je w nowym świetle i przez to pobudzają do dalszego myślenia — może po prostu budzą? Takie wnioski powstają zwykle później, po powrocie ze spotkania czy zjazdu, gdy podejmuje się na nowo przerwaną pracę i jakoś widzi się ją inaczej, gdy zaczyna się zdawać relacje jak było — komentując i formułując na nowo swoje i cudze wypowiedzi... Kilka tego rodzaju refleksji chcę tu zanotować, aby podzielić się nimi z uczestnikami spotkania i ze wszystkimi zainteresowanymi filozofowaniem. A takich jest chyba nie mało — i to do pewnego stopnia usprawiedliwia drukowanie tych uwag, które bardziej są listem, niż sprawozdaniem lub artykułem. Może w odpowiedzi odezwą się inni. Myśląc o nich stawiam pytania — często nie próbując odpowiadać na nie.

Refleksja I. Styl filozofowania a koncepcja filozofii.

Co jest pierwsze — psychologicznie, metodologicznie — koncepcja czy styl? — Czy dlatego rezygnuje się ze ścisłości i precyzji w filozofii, z jej „naukowości", że programowo uważa się osiągnięcie tego stanu rzeczy za niemożliwe — czy też to właśnie przekonanie, samo w sobie jest rezultatem nieprecyzyjnego, nieścisłego myślenia?

Czy dlatego myślimy schematycznie, że pragniemy filozofii schematycznej — czy też właśnie schematy narzucające się myśleniu przeszkadzają nam w budowaniu filozofii żywej i twórczej?

Czy indukcyjnie dochodzimy do przekonania, że nie ma innej metody naukowej, jak indukcja — czy też jesteśmy o tym przekonani — *a priori*?

Refleksja II. Styl filozofowania a osobowość filozofa.

Jaka jest rola czynników psychicznych — jakiegoś wrodzonego, czy też nabytego bardzo wcześnie, typowego przebiegu procesów myślowych — w wyborze stylu filozofowania czy nawet samej koncepcji filozofii? Patrząc i opisując — można dojść do przekonania, że pewnym ludziom potrzebna jest filozofia racjonalna, „unaukowiona", czy też

wprost „naukowa" (w sensie nauki szczegółowej — *science*) — innym zaś raczej głębokie przeżycia mistyczne, które nie bez pewnej racji nazywają filozofią. Nie bez racji, bo w strukturze ich światopoglądu, ich osobowości te właśnie przeżycia spełniają funkcję ostatecznych podstaw motywacji działania, jaką u innych pełni filozofia, inaczej rozumiana.

Refleksja III. Czy istnieją racjonalne motywy wyboru koncepcji filozofii?

Sądzę, że można by odnaleźć ich wiele. Jednym z takich motywów jest chyba koncesja na różnorodność, bogactwo form życia umysłowego. Stanowisko I, które umownie można określić jako tomistyczne w najszerszym sensie, nie wyklucza żadnej z form filozofowania. Metafizyka uprawiana w tym stylu pozostawia miejsce i na mistykę (a także, co ważne, i na teologię spekulatywną), i na dedukcyjną ontologię, a nawet na jakieś zbieranie szerokich uogólnień indukcyjnych na przedpolu i pograniczu filozofii, nauk szczegółowych i potocznego doświadczenia. Postulując ścisłość tam, gdzie chodzi o naukę, stanowisko to nie odmawia wartości poznawczych literaturze pięknej. Zdaje się nawet wskazywać na ich doniosłość podkreślając analogiczność bytu. Analogiczność, która sprawia, że język pojęciowy nie wyraża i nie może z samej swojej istoty wyrazić konkretu w sposób adekwatny, wyczerpujący. Operując językiem pojęciowym zawsze jakoś pomijamy to, co w bycie jest jednostkowe, niepowtarzalne. Nie jesteśmy pozbawieni poczucia tajemnicy, ani też przekonani, że poznanie metafizyczne daje obraz świata zaspokajający wszelkie potrzeby poznawcze. Człowiek — niepowtarzalne indywiduum — żyje i działa wśród niepowtarzalnych bytowych konkretów. Dlatego też w motywacji jego działania ma swoją rolę obok filozofii także i mistyka i literatura, w których i poprzez które styka się on z niepowtarzalnym, jakoś je ujmuje, a nawet udostępnia innym ludziom, swoim bliskim. Dlatego więc tomizm. Także ścisłość, ale nie tylko.

Halina Bortnowska

LESZEK KOŁAKOWSKI

GŁOS W DYSKUSJI O FILOZOFII KATOLICKIEJ

Jest założeniem tej dyskusji, że występują w niej ludzie, którzy wobec filozofii katolickiej są *outsiderami* totalnymi, którzy jednak zajmują względem niej z zewnątrz pewne stanowisko nie tylko rzeczowe, ale również osobiste. Dla tych, którzy, jak ja, pozba-

wieni są niemal całkowicie uczuć sakralnych jakiegokolwiek rodzaju, wywiązanie się z powinności tego zaproszenia, wystosowanego w najbardziej przyjacielski sposób, jest pewną trudnością, albowiem trudno mi — właśnie wskutek trwałego zaniku poczucia świętości, ustalić granicę pomiędzy sprawozdaniem z własnego stanowiska a oceną, która mogłaby zostać odczuwana jako coś obraźliwego dla kolegów katolików; chciałbym bardzo uniknąć tej ostatniej możliwości, boję się tylko, że brak mi dostatecznego wyczucia tej granicy, a wiadomo mi z doświadczenia, że nic łatwiejszego, jak spowodować bezwiednie, aby w dyskusji rozmówca-katolik uznał, że jego uczucia religijne zostały obrażone. Tyle ekskuzy w sprawie intencji dyskusyjnych.

Proszono mnie, abym sformułował najogólniej i najzwięźlej swój stosunek do filozofii katolickiej. Nie byłoby jednak sensowne wdawanie się w analizę racji rzeczowych, które stawiają mnie pod względem filozoficznym w obozie przeciwnym aniżeli ten, jaki większość tu zebranych obrała. Zawsze zresztą można powiedzieć, że racje rzeczowe w filozofii są racjonalizacją innych motywów i że te inne motywy są na ogół bardziej interesujące.

Jakoż nasz stosunek do różnych doktryn filozoficznych i różnych poglądów na świat obejmuje nie tylko rzeczowe skłonności. Obejmuje również sympatie i antypatie, które nie wymagają właściwie uzasadnienia i które, co więcej, nie muszą wcale zbiegać się z aktami uznania czy negacji treściowej. Filozofie nie są neutralne wobec swojej genezy, nie są ideami bezosobowymi, a nasz stosunek afektywny do nich bywa pospolicie związany z sympatiami i antypatiami do osób lub do środowisk, w których powstały. Wolno mi powiedzieć, że mam sympatie do pewnych filozofów i antypatię do innych — sympatię do Erazma, do Leibniza, do Fichtego, antypatię do Lutra, do Berkeleya, do Heideggera, do Marcela. Mówiąc tyle, nie wyrażam żadnego stosunku afirmacji czy negacji rzeczowej wobec doktryny, jakkolwiek trudno zaprzeczyć, że nasze myślenie filozoficzne znajduje się pod ogromną presją owej afektywnej aury, jaka z najrozmaitszych powodów otacza w naszych oczach myśli innych. Najogólniej mógłbym powiedzieć, że cenię w doktrynach filozoficznych elementy o charakterze nieco satanicznym — odwagę, inteligencję, wyobraźnię. Nie cenię budujących intencji, nie cenię zdrowego rozsądku, nie cenię pragnienia dostarczenia pociechy duchowej odbiorcom.

Sympatie te i antypatie są zaangażowane z pewnością w moim stosunku wobec filozofii katolickiej. Stosunek ten jest ponad wszelką wątpliwość związany z antypatią wobec religii w ogólności, a chociaż wiadomo mi, w jaki sposób filozofowie katoliccy,

a w szczególności tomiści przeprowadzają odróżnienie między filozofią a dogmatem, to jednak ja nie czuję się tymi odróżnieniami związany. W mojej niechęci do religii chrześcijańskiej motywy natury moralnej są ważniejsze aniżeli sytuacja argumentacyjna tej religii. Jest to niechęć do moralnego zniewolenia, które religia ta w sobie zawiera: wiara w absolut, przeciwko któremu nigdy i w żadnych warunkach niepodobna się zbuntować. Jest to również niechęć do fałszywych pocieszeń: każda religia jest dla mnie podszyta strachem przed uznaniem autentycznej sytuacji człowieka w świecie. Jest to również niechęć do okrucieństwa: na przykład przypuszczenie, że może istnieć świat, gdzie szczęście doskonałe pewnej grupy ludzi może współistnieć z maksymalnym nieszczęściem innych, że więc Bóg może część ludzi zmuszać do tego, aby się czuli doskonale szczęśliwi, chociaż wiedzą, że inni, choćby najbliżsi im ludzie, znajdują się na dnie nieszczęścia — a niebo i piekło na tym polega; innymi słowy — w wyobraźni katolickiej nie piekło jest dla mnie świadectwem największego okrucieństwa, ale niebo — szczęśliwi zbawieni, których błogości nie może poruszyć los potępionych.

Ale oprócz tych powodów banalnych, których mnożyć nie warto, a które związane są z najogólniejszymi osobliwościami myślenia religijnego, przyznaję się do pewnych antypatii bardziej szczególnych wobec filozofii katolickiej, a zwłaszcza wobec jej wersji tomistycznej, i w ogóle wszelkich tendencji racjonalizujących. Próby filozofii, która miałaby być z założenia racjonalizacją wiary, wydają mi się nie tylko niefortunne i jałowe. Ostatecznie wszystkie te fragmenty religii, w których filozofowie katoliccy próbują przeprowadzać dowody, nie są swoiście katolickie; to, co swoiste pod względem dogmatycznym dla tej właśnie religii, leży faktycznie poza filozofią katolicką i ogłoszone jest jako *revelatum*, a nie *revelabile*. Upatruję w praktyce filozofii katolickiej z tej racji pewną nieprzyjemną dwuznaczność: dowodzi się jakoby pewnych zasad wiary, robiąc wrażenie, jak by dowodziło się czegoś specyficznie wyróżniającego właśnie katolicki obraz świata, podczas gdy przedmiot dowodów z reguły obejmuje pewne wierzenia najogólniejsze, bynajmniej dla tej właśnie religii nie swoiste. Ale przyznaję, że wszystkie te próby racjonalizacji stały się dla mnie czymś przerażająco nudnym i jałowym; przez wieki powtarzane są różne wersje tych samych dowodów, które nie dowodzą niczego. Nie oburza mnie ani mnie nie irytuje irracjonalność wiary; nudzą mnie i niecierpliwią próby budowania fałszywych fasad racjonalizujących. Przestałem już czytywać literaturę tomistyczną, nie sposób słuchać wiecznie tych samych i tak samo nieudolnych prób racjonalizacji.

Nic tam, proszę państwa, z niczego nie wynika: nigdy Bóg nie „wyniknie" z żadnego ruchu, z żadnego życia, z żadnej konieczności natury czy przypadkowości natury — mogą być tylko dalsze wieki daremnego oczekiwania na geniusza, który by wreszcie dowiódł coś czego dowieść niepodobna.

A jednak wyobrażam sobie pewien rodzaj filozofii katolickiej, do którego miałbym sympatię: sympatię w znaczeniu, o którym mówiłem, a więc nie akces rzeczowy, ale pewnego rodzaju życzliwe zrozumienie. Budziłaby moją sympatię taka filozofia katolicka, która miałaby odwagę jawnego i wolnego od wykrętów afirmowania pełnym głosem własnej irracjonalności; filozofia, która bez wykrętnych interpretacji za swoje uznałaby hasła pierwszego *Listu do Koryntian* — *placuit Deo per stultitiam predicationis salvos facere credentes, nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi* itd. Słowem — filozofia, która odważyłaby się powiedzieć dzisiaj *credo quia absurdum*. Może Chestov jest współcześnie najbliższy temu obrazowi myślenia chrześcijańskiego, a w każdym razie wypowiada chyba tę właśnie postawę w sposób najbardziej dobitny: rozum jest z konieczności ateistą, my chrześcijanie jesteśmy z konieczności przeciw rozumowi, drzewo życia i drzewo poznania znajdują się w opozycji nieuleczalnej. Miałbym, powiadam, sympatię do filozofii chrześcijańskiej, która nie lękałaby się własnej pierwotnej i najbardziej autentycznej formy, która nie starałaby się w niezdarnych próbach przystosowania do współczesnej cywilizacji umysłowej, przystrajać swego wyznania wiary sztucznymi girlandami fikcyjnych dowodów. Wobec takiej filozofii nie miałbym najmniejszej ochoty manifestować jakiejś taniej *Schadenfreude*: proszę, sami mówią, że są głupi. Przeciwnie, powitałbym ją jako akt pewnej wielkoduszności intelektualnej. Ostatecznie, sam uznając się za racjonalistę w pewnym znaczeniu tego słowa, nie żywię przesadnych obaw przed uznaniem niektórych własnych opinii filozoficznych za wyrazy pewnej opcji swobodnej, pewnego wartościowania, nie zaś rezultaty odważania racji, a uporczywe zapewnianie o racjonalności wszystkich swoich poglądów w sprawach natury światopoglądowej wydaje mi się tak samo śmieszące w najrozmaitszych doktrynach. Nie ma w tym zresztą nic oryginalnego: samowiedza tej sytuacji jest stosunkowo rozpowszechniona, przestaliśmy żyć w „wieku rozumu" w naiwnym sensie osiemnastowiecznym. Wyobrażam sobie, że gdybym był katolikiem, największą przyjemność sprawiłoby mi teraz zrobienie tego rodzaju skandalu: przyznanie się jawne i demonstracyjne do obrazu świata świętego Pawła. Proszę mi nie mówić, że ostatecznie chrześcijanie przyznają się do świętego Pawła. Wątpię bardzo, czy jakiekolwiek poważne pismo

katolickie w Polsce zechciałoby ogłosić artykuł filozofa katolickiego, którego jawną i wyraźnie sformułowaną tezą było to właśnie: rozum jest ateistą, *credo quia absurdum*. Może kieruję się przesadnym upodobaniem do paradoksu czy do skandalu albo lekkomyślną sympatią do doktryn, które mają odwagę już to niekonsekwencji jawnej i świadomej, już to konsekwencji absurdalnej. Narażam się z pewnością na zarzut niepoważnego obchodzenia się z filozofią i traktowania jak igraszki czegoś, co jest ciężką pracą oraz sprawą wielce dla życia doniosłą. Nie jest tak jednak: nie mogę mieć lekceważącego ani niepoważnego stosunku do filozofii, ponieważ czerpię z niej środki utrzymania. Sądzę, że przeciwnie, jest to wyrazem poważnego traktowania filozofii: żądać od niej, aby nie stroiła się w cudze kostiumy i nie kompensowała własnego kompleksu niższości wobec „pozytywnej" wiedzy za pomocą niezręcznego naśladowania jej zabiegów tam, gdzie jest to niemożliwe. Nawołuję po prostu do odwrotu od tego, co było naiwnością osiemnastego wieku; w przypadku filozofii katolickiej odwrót taki wyraziłby się chyba najlepiej właśnie w powrocie do znanego pytania Tertuliana: *quid Athenis et Hierosolymis*? Nie powiadam bynajmniej, że podzielałbym tę filozofię, ponieważ istnieje poza tym dość powodów, które skłaniają mnie do opozycji wobec wszelkiego myślenia religijnego; powiadam tyle tylko, że mógłbym mieć do niej sympatię na przekór opozycji rzeczowej.

Leszek Kołakowski

MARIAN PRZEŁĘCKI

Mówiąc o swoim stosunku do metafizyki, w szczególności metafizyki teistycznej, odczuwam przede wszystkim potrzebę odróżnienia metafizycznych przeżyć od metafizycznych systemów. Nie sposób kwestionować istnienia i wagi metafizycznych przeżyć. Nie wdając się tutaj w ich charakterystykę (pięknie to zresztą uczynił Grzegorczyk), chciałbym wyrazić swoje przekonanie o ich niezmiernej doniosłości. Owo „metafizyczne zdziwienie", czy „metafizyczny zachwyt", poczucie tajemniczego „sensu", czy „drugiego planu" otaczającego nas świata — to jedno z najgłębszych i najcenniejszych ludzkich przeżyć. I to przeżyć dostępnych w zasadzie każdemu człowiekowi. U ludzi wierzących przeżycia te przybierają często

postać przeżyć religijnych. Dołącza się wtedy do nich swoista interpretacja, odwołująca się do pewnego systemu przekonań. Zdolność metafizycznego przeżywania świata nie jest jednak ograniczona do ludzi wyznających religijny pogląd na świat. Co więcej, nie zakłada akceptacji jakiegokolwiek metafizycznego systemu. Nieporozumieniem bowiem wydaje mi się próba wyrażania owych metafizycznych przeżyć za pomocą metafizycznych systemów. Doznania metafizyczne nie mają charakteru przeżyć — w dosłownym znaczeniu — poznawczych. To — subtelne, bogate przeżycia emocjonalne, tak jak przeżyciami emocjonalnymi również są nasze doznania moralne. Ich wyrazem nie są więc twierdzenia: wypowiedzi prawdziwe lub fałszywe, ani tym bardziej systemy twierdzeń. Właściwych środków wyrazu dla przeżyć metafizycznych skłonny byłbym szukać raczej na terenie sztuki. Solidaryzuję się tu w pełni z Grzegorczykiem, który w wierszu Rilkego czy kaplicy Corbusiera widzi adekwatny wyraz metafizycznego przeżycia świata. Zjawia się co prawda czasami poczucie, iż przeżycie metafizyczne objawia nam jakąś głęboką „prawdę" o sensie wszechświata czy ludzkiego życia. „Prawda" to jednak w cudzysłowie tylko, niewyrażalna w żadnym literalnie rozumianym zdaniu, lecz co najwyżej w porównaniu, czy przenośni. A język metaforyczny — to język nie traktatu, lecz poezji. To jeden powód, dla którego obce wydają mi się wszelkie metafizyczne systemy, traktowane jako próby wyrazu metafizycznych doznań. Ale to powód nie jedyny i nie najważniejszy.

Nie ulega dla mnie wątpliwości, iż twierdzenia metafizyczne, których przykład stanowić może hipoteza teistyczna, nie mają charakteru twierdzeń naukowych. Twierdzenie o istnieniu Boga nie należy oczywiście do twierdzeń typu logiczno-matematycznego. Ale nie jest też twierdzeniem empirycznym. A te dwa typy twierdzeń wyczerpują, wedle współczesnej metodologii, ogół twierdzeń naukowych. Usiłuje się co prawda czasami wykazać, iż hipoteza teistyczna ma charakter empiryczny, nie różniący się w zasadzie od charakteru abstrakcyjnych hipotez fizykalnych. Zbyt to skomplikowane zagadnienie, aby można je było na tym miejscu poddawać analizie. Nie siląc się na precyzyjną charakterystykę empiryczności twierdzeń, można jednak stwierdzić, iż zakłada ona ich doświadczalną sprawdzalność, w szczególności możliwość obalenia przez dane spostrzeżeniowe. Tego warunku hipoteza teistyczna z pewnością nie spełnia. Czy może ona stać w sprzeczności z jakimikolwiek wynikami spostrzeżeń? Czy jej zwolennicy gotowi byliby ją odrzucić, gdyby pewne fakty doświadczalne okazały się inne, niż sądzono? Zgodność tej hipotezy z wszelkimi możliwymi faktami

doświadczalnymi świadczy wyraźnie o jej nieempirycznym charakterze. Zarówno sposób jej sformułowania, jak i uzasadnienia, wykraczają poza metody stosowane w myśleniu naukowym. Postępując wedle tych metod, nigdy byśmy do hipotezy teistycznej dojść nie mogli. Dochodzimy do niej tylko za cenę pogwałcenia tych rygorów myślenia, jakie obowiązują w nauce.

Dlaczego to czynimy? Dlaczego uciekamy się w tych sprawach do takich sposobów myślenia, jakie bez wahania odrzucamy w myśleniu naukowym? Na pytanie to narzuca się wyraźna odpowiedź. Wierzenia religijne odpowiadają naszym najgłębszym potrzebom i pragnieniom. Zaspokajają pewne potrzeby poznawcze dostarczając odpowiedzi na nurtujące ludzkość od wieków problemy, których nie potrafiła do tej pory rozwiązać nauka. A nie łatwo jest, wbrew pozorom, poprzestać w tych przypadkach po prostu na stwierdzeniu: „nie wiem". Na pytania owe odpowiadają oczywiście nie tylko systemy teistyczne. Materializm również proponuje pewne rozwiązanie. Odpowiedź, jaką daje religia, różni się jednak od innych tym, iż zaspokaja nie tylko nasze potrzeby poznawcze. Odpowiada ona czemuś, co stanowi, jak sądzę, jedną z najsilniejszych potrzeb człowieka: potrzebę wiary w „sens" świata i ludzkiego życia. Niejasne to i zagadkowe pojęcie, o niezmiernym jednak dla nas znaczeniu. Wiara w obiektywny „sens" świata pozwala uporać się z trudnym problemem cierpienia i śmierci. W obliczu spotykającego człowieka nieszczęścia stanowi nieraz jedyne oparcie i pociechę. Cierpienie nie jest dla człowieka wierzącego bezsensem, pełni ono w jego „rozumnym" wszechświecie niezbędną, wyznaczoną funkcję. Na tym właśnie polega wartość wszelkich religijnych systemów. I po to się je przyjmuje — nawet za cenę rezygnacji z rygorów myślenia naukowego, skoro w inny sposób do nich dojść nie można.

Postawie takiej przeciwstawić można postawę człowieka racjonalnego, rozciągającego kryteria myślenia naukowego na całość działalności poznawczej i akceptującego tylko to, co zgodnie z tymi kryteriami może być stwierdzone. Nie sądzę, aby jakieś względy teoretyczne uzasadnić mogły wyższość którejś z tych postaw. O wyborze pomiędzy nimi decydują, moim zdaniem, względy natury moralnej. Postawa teistyczna jest postawą niezgodną z pewnym moralnym ideałem człowieka. Jest zatem nie do przyjęcia dla kogoś, komu taki ideał jest bliski. Wyrzeczenie się rygorów rzetelnego myślenia dla zaspokojenia emocjonalnych potrzeb, szukanie oparcia w wytworach nieodpowiedzialnej spekulacji, akceptacja pewnych przekonań tylko dlatego, iż bez nich tak trudno byłoby żyć — to postępowanie sprzeczne z „intelektualnym ho-

norem", z godnością człowieka jako istoty myślącej. To poczucie godności, stanowiące istotny składnik owego ideału moralnego, każe nam odrzucić wszelkie złudne pociechy i z otwartymi oczami, jak człowiekowi przystoi, stanąć wobec bezsensownego świata.

Marian Przełęcki

JAN STRZELECKI

Mam zamiar powiedzieć kilka słów, jako historyk. Oczywiście nie mam do tego prawa, gdyż nie mogę przedstawić mistrzowskiego dyplomu tego cenionego fachu, ale przecież każdy z nas jest jakoś w historię uwikłany, a już szczególnie w historię swego pokolenia, i wejść mu przychodzi w skórę historyka chociażby wtedy, gdy wypadnie mu opowiadać, co mu się w jakimś czasie i w jakimś miejscu przydarzyło. Proszę tedy być może obecnych tu fachowców o pobłażanie i wyrozumiałość, bo ośmielam się wystąpić w roli historyka jedynie w ten najzwyklejszy ludzki sposób i opowiedzieć o pewnym spotkaniu, które zaważyło w istotny sposób na moim do katolicyzmu stosunku.

Nie czyniłbym tego, bo nie jest rzeczą przyzwoitą zajmować ludzi, zebranych dla roztrząsania spraw ważkich, swoimi osobistymi historiami, gdybym nie sądził, że to spotkanie było jakimś znaczącym elementem losów nie tylko mojego indywiduum, że tak lub inaczej przydarzyło się nie tylko mnie jednemu, że prawdopodobnie było istotnym czynnikiem kształtowania się umysłowośści szerszego zespołu osób tej kategorii, którą chrzci się zwykle — terminem pokolenia.

A więc przydarzyło się to wszystko w czasie okupacji, a właściwie nie tyle przydarzyło się, ile trwało, jako że było to nie tyle jednostkowe zdarzenie, ile proces, a więc rzecz ciągła, gęsta, w której zdarzenia tkwią jak by w substancji nadającej im pewną spoistość i związek. Muszę jeszcze w tym przewlekłym wstępie powiedzieć, że gdy zdarza mi się rozmawiać o latach okupacji z ludźmi młodszymi od siebie choćby o lat dziesięć, czuję się nieco tak, jak postać niezwykle sędziwa, mocno posunięta w latach, której przyszło opowiadać o zamierzchłych dziejach niezbyt skwapliwie i z uprzejmym co najwyżej sceptycyzmem słuchającej młodzieży. Lata okupacji — to niemal opowieść *de urbe condita*, a jednak jej zawartość leży o wyciągnięcie dłoni i jest czymś nieporów-

nanie donioślejszym, niż zbiorowe wspomnienie o latach, pełnych ognia, głodu i wojny. Od określania się poprzez ilość martyrologii na głowę mieszkańca obroń nas, Panie — i nie o tym, tu będzie mowa. Okres ten składał się z warstwy zdarzeń, w której, pod niezwykłym ciśnieniem, w nieczęstej próbie, rodził się pewien podstawowy sposób odczuwania i wartościowania, rodziły się pojęcia i symbole, określające znaczenie spraw i rzeczy. I wydaje mi się, jeśli spojrzymy od tej strony, że jest to ziemia nie tknięta piórem historyka.

Kołakowski mówił tu o swoich sympatiach do satanizmu. Trzeba przyznać, że wybrał sobie za przedmiot swych ciepłych uczuć niezwykle elegancki rodzaj intelektualnej igraszki lub że raczej posługuje się tą nazwą wyraźnie z przekory wobec tego dostojnego grona. Otóż jeśli mówimy już o satanizmie, to jednym z doznań czasu okupacji było doznanie zetknięcia się z satanizmem bardziej autentycznym, triumfującym nosicielem odwiecznych klęsk: mordu, ognia, głodu, niewoli. Te stare plagi, które tradycyjna teoria postępu relegowała do przedpokojów właściwej ludzkiej historii, stanęły wtedy przed oczami z potęgą, która musiała naruszyć wszelkie struktury myślowe ukształtowane przed zaistnieniem tego fenomenu i która musiała budzić najgłębszy sprzeciw, odruch walki nie tylko w obronie elementarnego bytu własnego, bliskich i narodu, lecz i w dążeniu do oparcia wywalczonego, na nowo zdobytego życia o ludzki ład istnienia. Nie był to odruch konserwatywny, nie skłaniał do restytucji i idealizacji *status quo ante*. To życie na dnie historii wiodło do solidarności, do łączności z ruchem socjalistycznym, określanym jako ruch tych, co wyruszając z dna historii prowadzili walkę o sprawę ładu godnego człowieka. Logicy ostrzą zwykle swe narzędzia, gdy słyszą zwroty tak emocjonalne, tedy powiem na ich szczególny użytek, bez nadziei ich zadowolenia, że pojęcia „ludzki" używam jako przeciwstawienia do „nieludzki" sądząc przy tym, iż w każdym razie to ostatnie rozumiane bywa w pewnych sytuacjach i wobec pewnych doświadczeń w dość jednolity sposób. Otóż nasze pokolenie dorastało w czasie tak gęsto nasyconym tymi granicznymi sytuacjami, że wytworzyła się w nim pewna jednorodność pojmowania tego co „nieludzkie", jednorodność odczucia absolutnego zła. Oświęcim czy Treblinkę uznawaliśmy za zło absolutne i żywiliśmy nikłe zainteresowanie dla teorii etycznego relatywizmu, zastosowanego do doświadczeń epoki pieców. Ponieważ szatan symbolizuje w terminologii katolickiej wcielenie zła absolutnego, wolno mi więc powiedzieć, że system, oparty w praktyce i uświetniający w teorii tego typu instytucje, był dla nas, prostaczków, systemem szatańskim. W walce z tego typu sa-

tanizmem kształtowało się w naszym pokoleniu poczucie bliskości, które nie było tylko krótkotrwałym refleksem istot zmuszonych przez okoliczności do wspólnej obrony, czy przechodnią figurą taktyki, lecz niosło w sobie pewien projekt, myśl o rzeczy przyszłej, kształt nadziei, mit — powiem w końcu, aby przywrócić temu pięknemu słowu, wyszydzonemu przez mieszczaństwo i splamionemu przez faszyzm, właściwy mu blask. Każdy antropolog wie przecież, że mit jest udramatyzowaną symboliką zbiorowych wartości. A więc nasza symbolika wartości wyrastała z faktu dziejącego się w czasie wielce szczególnym i pełnym znaczenia: z braterstwa zawiązanego na dnie historii, u schyłku mieszczańskiej epoki, wobec triumfów rewolucji nihilizmu, w walce o ład ludzki i sprawiedliwy. To wcale patetycznie brzmi, ale co zrobić, te słowa są pełne rzetelnej treści.

W klimacie tego właśnie braterstwa nastąpiło spotkanie, o którym chciałem powiedzieć. Owo poczucie było w pewien sposób selektywne. Jeśli Simone Weil mówiła o chrześcijaństwie Zachodu Europy dwudziestego wieku, że jest ono istotnie, za wyjątkiem kilku ognisk światła, konwencją powiązaną z interesami tych, co żyją z wyzysku, to będę tu chyba zrozumiany, jeśli powiem, że szczególnie bliscy byli nam ci ludzie, którzy żyli w kręgu owych ognisk. Definiując *per negationem* powiem, że byli to ci spośród katolików, którzy byli jak najdalsi od „katolicyzmu hiszpańskiego", formacji żywiącej jadowite uroszczenia zdetronizowanego monopolisty ludzkiej duchowości, władającej kadrami gotowymi do użycia najbardziej ziemskich technik w walce o niebiańskie cele, i teologami, którzy na wszystko znaleźć potrafią formułę. Ten typ katolicyzmu, z dawna wrogi społecznym ruchom wyzwoleńczym europejskiej historii i z dawna sprzymierzony z obrońcami dobytku klas panujących, stanął po stronie politycznych klientów faszystowskiego satanizmu. Definiując *per afirmationem*, w owym braterstwie uczestniczyli najpełniej ci spośród katolików, którzy, wiedząc o tym, czy nie wiedząc, odtwarzali postawę Emanuela Mounier i z tezy o godności ludzkiej osobowości wyprowadzali wnioski prowadzące ich na drogę walki o ludzką społeczność, wyzwoloną od determinizmów mieszczańskiej cywilizacji pieniądza, od mistyki wszechpotężnego państwa, opartą o przyjazne współżycie *familles spirituelles,* dzielących odpowiedzialność za realizację wspólnie przyjętych humanistycznych wartości. Spotkanie, przyjaźń, wspólna walka z tymi ludźmi ukształtowały nasze przekonanie zarówno o tym, że hiszpański katolicyzm nie jest jedyną społecznie możliwą odpowiedzią katolickiego świata na perspektywę socjalistycznej przebudowy życia, jak i o tym, że różnice światopoglą-

dowe bynajmniej nie przeszkadzają praktycznej zbieżności etyk. Z tymi ludźmi odbyliśmy razem polską drogę przez mękę. To zobowiązuje. Parafrazując zdanie Marksa chciałoby się powiedzieć, że to był dość twardy kawałek bytu, który ukształtował nasze myślenie.

Nie jestem pewien, czy wywiązałem się z zadania i mówiłem na temat. Jeśli nie, chciałbym prosić o uwzględnienie okoliczności łagodzącej, którą był bezprzykładny liberalizm człowieka skądinąd odpowiedzialnego, który zapytany przeze mnie, na jaki temat miałbym mówić, oświadczył mi, że o tym, co mi przyjdzie do głowy. Sądzę wobec tego, że część winy należy przerzucić na niego.

Jan Strzelecki

ADAM STANOWSKI

Mój stosunek do filozofii chrześcijańskiej, mój stosunek do tomizmu... Aby zdać sobie w pełni sprawę z charakteru tego stosunku, muszę krótko przebiec myślą jego historię.

Na początku był entuzjazm. Entuzjazm niejako na kredyt, który narodził się wraz z pierwszymi, z natury rzeczy dość powierzchownymi, kontaktami. Jakie były źródła tego entuzjazmu, jak na dalsze losy tej miłości od pierwszego wejrzenia wpłynęło bliższe poznanie jej przedmiotu wraz z nieuniknionymi w takiej sytuacji rozczarowaniami — oto pytania, które chciałbym sobie teraz postawić.

W tomizmie pociągał więc konsekwentny realizm, pozytywny stosunek do tego co materialne, szacunek dla człowieczeństwa, dla bardzo realistycznie pojętej natury ludzkiej, zaufanie do ludzkiego rozumu, pełna głębokiej harmonii wizja rzeczywistości, odkrywająca jej wewnętrzny ład. Wszystko to sprawiało, iż ukazywany przez tomizm obraz rzeczywistości i proponowany stosunek do niej uważało się za własny.

Te naturalne motywy łączyły się z religijnymi. Tym, co wydawało się najcenniejsze, było właśnie najściślejsze ich zespolenie. Tomizm pociągał jako filozofia szczególnie bliska katolicyzmowi, i to katolicyzmowi pojętemu jako religia wcielenia (rozumianego zarówno w sensie ściśle teologicznym, jak i w sensie, jaki nadaje temu terminowi Gabriel Marcel). Szczególnie cenne wydawało się

ujęcie stosunku filozofii do teologii, ścisłe ich odróżnienie, które nie jest oddzieleniem — ujęcie filozofii jako dyscypliny wewnętrznie, metodologicznie niezależnej od Objawienia, choć otwartej na nie.

Nie bez znaczenia był również właściwy tomizmowi sposób uprawiania filozofii: zdecydowany empiryzm łączący się ze swego rodzaju racjonalizmem, z dążeniem do możliwie jak największej ścisłości, a przede wszystkim uniwersalizm — pojmowanie poznania filozoficznego jako procesu historycznego, stopniowego przybliżania się do prawdy w oparciu o cały dorobek poprzednich pokoleń filozofów.

*

Pierwsze wątpliwości dotyczyły właśnie struktury formalnej tomizmu. Św. Tomasz przyswoił filozofii chrześcijańskiej najdoskonalszą, „najnowocześniejszą" aparaturę pojęciową i logiczną, jaka w jego czasach była do dyspozycji. Czy aparatura ta nie jest jednak już nieco przestarzała, za mało precyzyjna? Czy chcąc być wiernym jego myśli nie trzeba przyswoić jej wszystkich zdobyczy współczesnej logiki i semantyki? Postulat takiego formalnego „unowocześnienia" tomizmu, dla którego kiedyś przywiązywałem ogromną wagę, wydaje mi się w zasadzie słuszny i dzisiaj, z pewnymi ograniczeniami jednak. Należy pracować nad doskonaleniem strony formalnej filozofii korzystając przy tym z wszystkich osiągnięć logiki i metodologii. Postęp w tym zakresie jest na pewno możliwy i bardzo pożądany. Nie może on jednak być kryterium jedynym, ani nawet naczelnym. Nie można odmawiać wartości wszystkiemu, czego nie udało się jeszcze poddać tego rodzaju uściśleniu. Obraz rzeczywistości, który daje nam tomizm, może być bowiem prawdziwy, a nawet racjonalnie uzasadniony niezależnie od tego, czy zdążyliśmy to uzasadnienie poddać wyczerpującej, wykorzystującej wszystkie środki, jakimi dziś dysponujemy, analizie formalnej.

Z czasem większy niepokój od ewentualnego zapóźnienia metodologicznego zaczęło budzić to, co nazwałbym grożącym tomizmowi „niebezpieczeństwem systemu". Niebezpieczeństwo to wyrażać się może w pierwszym rzędzie w tendencji do pojmowania tomizmu jako systemu zamkniętego, zawierającego gotowe odpowiedzi na wszystkie sensowne problemy filozoficzne. Wszystko to, co działo się w filozofii po św. Tomaszu, traktuje się przy takim nastawieniu albo jako nieporozumienie, tworzenie problemów pozornych, albo jako wynikające z ignorancji lub złej woli stawianie pod znakiem

zapytania spraw dawno ustalonych i rozstrzygniętych. Aby osądzić dowolną tezę filozofii nowożytnej, wystarczy skonfrontować ją z odpowiednim tekstem św. Tomasza, uzupełnionym ewentualnie prostą dedukcją. Takie pojmowanie tomizmu jest w moim przekonaniu całkowicie obce uniwersalizmowi stanowiącemu najgłębszą istotę tej filozofii. Dorobek filozoficzny św. Tomasza jest etapem (niewątpliwie bardzo zasadniczym) rozwoju filozofii, która ani nie zaczęła się od niego, ani na nim nie skończyła (z tego względu najchętniej unikałbym terminu „tomizm", który należałoby może zastąpić jakimś określeniem bardziej merytorycznym, nawiązującym raczej do treści czy charakteru tej filozofii niż do osoby św. Tomasza). Tomizm może i powinien rozwijać się w dalszym ciągu. Rozwijać się, to znaczy nie stać w miejscu ani też nie zaczynać ciągle od nowa, to znaczy angażować się w nowe problemy postawione po św. Tomaszu, stawiane w naszych czasach, nie odrzucając niczego ze swego dorobku, starając się rozwiązywać nowe problemy w oparciu o ten dorobek.

Drugim, ściśle z poprzednim związanym aspektem grożącego tomizmowi „niebezpieczeństwa systemu" jest tendencja do wyradzania się opartej o doświadczenie filozofii rzeczywistości w oderwaną od tej rzeczywistości doktrynę. Czyż o wielu wyznawcach tomizmu można powiedzieć, że jest on dla nich naprawdę instrumentem zrozumienia otaczającej ich rzeczywistości? Jakże łatwo studium tomizmu przestaje być poznawaniem rzeczywistości, a staje się studium systemu, sprowadza się do opanowania specyficznych terminów i reguł operowania nimi.

Można spotkać się z opinią, że zwyrodnienie to jest nieuniknioną konsekwencją „racjonalizmu" tej filozofii, dążenia do jednoznaczności, precyzji, systematyzacji. Twierdzi się, że filozofia może utrzymać żywy kontakt z rzeczywistością i uchronić się od zesztywnienia w martwych formułkach tylko wtedy, kiedy zrezygnuje całkowicie z wszelkich aspiracji do „naukowości", stanie się po prostu swobodną, żywą i twórczą refleksją.

Niewątpliwie dążenie do ujęcia dorobku filozofii w postaci możliwie jednoznacznie sformułowanych, należycie uzasadnionych i powiązanych ze sobą twierdzeń oraz nawiązywanie do ustalonej tradycji filozoficznej sprzyja przekształcaniu się tomizmu w oderwaną od rzeczywistości i życia doktrynę. Nie należy jednak wylewać dziecka razem z kąpielą. Racjonalny charakter filozofii i ciągłość jej dorobku stanowią zbyt cenne wartości, by wolno było z nich rezygnować. Tym bardziej, że bynajmniej nie musi

się płacić za nie owym wyrodnieniem filozofii w martwy system. Niebezpieczeństwa tego można uniknąć na gruncie konsekwentnie realistycznej, egzystencjalnej interpretacji tomizmu przy zachowaniu nieustannej troski o to, by studium filozofii nie miało charakteru czysto werbalnego, by odbywało się w atmosferze nieustannej konfrontacji z rzeczywistością, by każdy adept tej filozofii wychodząc od danych doświadczenia, przeżywszy niejako osobiście proces abstrakcji czy separacji — doszedł do podstawowych pojęć metafizycznych, nauczył się dostrzegać w danej nam empirycznie rzeczywistości jej metafizyczną strukturę. A nie jest to bynajmniej rzeczą niemożliwą.

I w końcu trzecie źródło zastrzeżeń. Czy ów optymizm tomizmu nie jest nieco przesadny? Czy w miarę tego, jak coraz widoczniejsze stają się dla nas tragiczne elementy losu ludzkiego, ograniczoność naszych możliwości, wewnętrzne rozdarcie naszego człowieczeństwa, nie musimy tracić zaufania do harmonii i ładu, przenikających tomistyczną wizję natury? Jak pogodzić ten optymizm, który kiedyś tak żywo do nas przemawiał, o którym i teraz wiemy, że wyraża jakąś istotną prawdę, z tą drugą prawdą, która niesie nam doświadczenie i którą odnajdujemy u podstaw egzystencjalizmu.

Jak się zdaje — i to jest możliwe, jeśli tylko uświadomimy sobie, że to myśmy zwulgaryzowali optymizm tomizmu i uczynili go tak łatwym i powierzchownym. Przezwyciężymy tę wulgaryzację, kiedy przypomnimy sobie, że Tomasz-filozof mówił tylko o tym, czym mógł i powinien być człowiek, nie zapominając, iż za tymi pytaniami idą inne, na które już jako filozof nie odpowie, na które czasem po prostu nie można dać gotowych odpowiedzi.

*

Wszystko, o czym tutaj mówimy, dotyczy raczej względów, dla których filozofia chrześcijańska odpowiada nam względnie nie odpowiada, niż racje, dla których uważamy względnie nie uważamy jej za prawdziwą. To drugie pytanie jest oczywiście o wiele bardziej zasadnicze. Aby jednak odpowiedzieć na nie, musielibyśmy przestać mówić o naszym stosunku do filozofii, a zacząć ją uprawiać. Na to niestety brak tutaj miejsca. Nie wychodząc więc poza ramy, które zakreśliliśmy naszym rozważaniem, chciałbym ustosunkować się do niektórych wysuniętych tutaj motywów, mających decydować o tej sprawie. Mówi się: „lubię filozofię, którą cechuje inteligencja, wyobraźnia, odwaga". Jak sądzę, ma to znaczyć: „cenię filozofię, która ma siłę i odwagę być oryginalną,

przeciwstawić się utartym przekonaniom, stworzyć coś naprawdę nowego".

Trudno podejmować dyskusję z upodobaniami. Można im najwyżej przeciwstawić swoje. Otóż ja osobiście cenię filozofię, która ma odwagę nie być oryginalną, która ma odwagę być kontynuacją, być zwyczajną i nie odbiegać od pospolitych przekonań tylko dlatego, że są pospolitymi. Filozofię, która bardziej ceni prawdę niż efekt.

Mówi się: „ceniłbym filozofię chrześcijańską, która miałaby odwagę być irracjonalną, a raczej przyznać się do swojej irracjonalności, powiedzieć: *Credo quia absurdum*". To także wydaje mi się nieporozumieniem. Byłaby to mocno spóźniona odwaga. Może trzydzieści lat temu trzeba było jeszcze odwagi, by przyznać się do irracjonalności. Dziś irracjonalizm jest w modzie, nie ma w nim nic wstydliwego. Dziś trzeba czasem więcej odwagi na to, by powiedzieć: „chcę racjonalnie uprawiać metafizykę" niż by powiedzieć: *Credo quia absurdum*. Jeśli dzisiaj ktoś uparcie dąży do tego, by jego filozofia była i chrześcijańska, i racjonalna zarazem, to chyba nie dlatego, by obawiał się przyznać do irracjonalności, ale dlatego, że ma zaufanie do rozumu ludzkiego jako narzędzia poznania rzeczywistości i nie chce tego zaufania zdradzić.

I w końcu pozornie przeciwstawny poprzedniemu ideał moralny filozofii, która ma odwagę pozostać do końca racjonalną, powiedzieć: „nie wiem", ilekroć nie ma nadziei otrzymać na jakieś pytanie odpowiedzi w pełni uzasadnionej; ideał filozofii, która ma odwagę dla tak pojętej racjonalności zrezygnować z pociechy płynącej ze zrozumienia sensu istnienia ludzkiego.

Ideał bardzo szlachetny, ale też chyba nie całkiem wolny od pewnej pozy na tragiczną, stoicką wielkość. „Oto inni, którzy nie mogą obyć się bez tej pociechy, i oto ja, który potrafię zdobyć się na to..." Być może, postawa ta nie musi zawsze zawierać tego nieco niemiłego podtekstu. W każdym razie chciałbym przeciwstawić jej inny ideał moralny. Ideał filozofii, która chce, powiedzmy to raz jeszcze, być zwyczajną, która wie, że człowiek szuka i szukać musi ostatecznego sensu swego życia, i pragnie mu w tym pomóc, pragnie tej jego bodajże najgłębszej potrzebie służyć. A w tym poszukiwaniu chce być tak racjonalna i tak ścisła, jak tylko to będzie możliwe, nie rezygnując jednak z niego tylko dlatego, by nie wykroczyć przeciw jakiejś narzuconej sobie *a priori* formule ścisłości czy racjonalności.

Adam Stanowski

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

METAFIZYKA BEZ SPEKULACJI

Tytuł ten jest streszczeniem programu. Aby program był wykonalny, trzeba przyjąć, że czym innym jest przeżycie metafizyczne, a czym innym metafizyczna konstrukcja pojęciowa, oraz że jedno może śmiało istnieć bez drugiego. Myślę nawet coś więcej: konstrukcja metafizyczna często utrudnia rozwój metafizycznych przeżyć. Żeby nie obwijać w bawełnę powiem od razu, że neotomistyczna konstrukcja pojęciowa często robi na mnie właśnie wrażenie takiego zbędnego balastu, ograniczającego aktywność duchową. Żeby już dokończyć zwierzeń wyznam, że aczkolwiek uważam się za katolika, to w dyskusji tej więcej sympatii intelektualnej mam dla ateistów, aniżeli dla tomistów, choć ci ostatni reprezentują najbardziej powszechnie uznawaną wśród katolików doktrynę filozoficzną. Ateiści wydają mi się w tym zestawieniu jacyś autentyczniejsi. Neotomizm w filozofii jest dla mnie tym, czym neogotyk w architekturze. Styl polegający na odświeżaniu i poprawianiu dawnych wzorów. Metoda, która do niczego głębszego nie prowadzi. Od dawnych autorów można bowiem brać tylko ogólną inspirację, ale wszystko trzeba samemu przetrawić od podstaw w sposób współczesny, dziś nam właściwy. Inspirację należy zresztą czerpać ze wszystkich źródeł.

Filozofowanie polega więc, moim zdaniem, bardziej na twórczości wewnętrznej aniżeli na uczeniu się. Uczenie się filozofii jest dla mnie nawet pewnym nonsensem, tak jak uczenie się sztuk pięknych. W dziedzinach tych człowiek właściwie uczy się tylko metody poruszania pędzlem, czy metody analizowania. Natomiast samo piękno obrazu jest już wynikiem nie uczenia się, ale samodzielnej twórczej próby. Celem filozofowania jest zbudowanie sobie i ewentualnie ludziom własnego kręgu (z którymi się współżyje) swoistego światopoglądu. Celem życia jest jednak twórczość, a nie posiadanie gotowego schematu. Stąd uczenie się, czyli przejmowanie schematu może być rezygnacją z rozwoju. Nie jedyna to zresztą cecha różniąca filozofię od nauk. Nazwanie filozofii nauką jest oczywiście w dużym stopniu sprawą umowy. Nie ma jednak sensu wszystkie poznawcze zabiegi człowieka określać jednym terminem. Głosuję przeto za odróżnieniem zabiegów poznawczych filozoficznych od zabiegów poznawczych naukowych. Mimo wielu podobieństw różnica między metodami uznawania zdań w naukach empirycznych i metodą budowania sobie metafizyki jest tak wielka, że celową wydaje się taka nomenklatura, która różnicę tę uwy-

pukla, nie deprecjonując żadnej z dziedzin. Filozofowania nie mam więc zamiaru deprecjonować. Jest ono ważną czynnością poznawczą.

Filozofia metafizyczna w moim ujęciu przypomina z grubsza naukę tym, że ostatecznie tak jak i nauka odwołuje się do doświadczenia. Różnica zasadnicza jest jednak ta, że doświadczenie to w nauce jest łatwo wywoływalne u drugiego osobnika, łatwo przekazywalne każdemu względnie skrupulatnemu obserwatorowi, natomiast doświadczenie metafizyczne jest znacznie trudniej przekazywalne, posiada bowiem naturę kontemplatywną, jest obserwacją syntetyczną i połączoną z odczuciem wartości: dobra, piękna i głębszego sensu. Te same obiektywne warunki (to samo doświadczenie zmysłowe) u kogoś jednego mogą wywołać przeżycie metafizyczne, u drugiego nie.

Obok doświadczenia w metafizyce, podobnie jak w nauce występują teorie, czyli pewne struktury pojęciowe. Dość znaczna różnica między nauką a filozofią jest jednak ta, że o ile w nauce wyuczenie się teorii bez posiadania bazy przeżyć empirycznych może być bardzo pożyteczne, to w filozofii posiadanie samej struktury pojęciowej bez bazy przeżyć metafizycznych jest wielką pomyłką. Podstawowa użyteczność filozofii jest bowiem natury wewnętrznoduchowej.

W dalszym ciągu chcę podać kilka przykładów dość powszechnych przeżyć metafizycznych i sposobów ich wyrażania. Mówiąc najbardziej ogólnie, przeżycie metafizyczne można określić jako takie, którego najlepszym może wyrazem jest powiedzenie, że w przeżyciu tym mamy jak gdyby kontakt z czymś, co nas przewyższa, z czymś, co wykracza poza zwykłe, codzienne widzenie rzeczy cielesnych, i dochodzimy jak by do traktowania rzeczy cielesnych, jako odbicia lub sygnału z innego wymiaru. Metafizyką skłonny byłbym nazwać nie „analizowanie sposobów istnienia" (rzecz, która wydaje mi się światopoglądowo jałowa), ale teorię, która w tej lub innej formie głosi istnienie c z e g o ś p o z a r z e c z a m i s p o s t r z e g a n y m i. Tak rozumiane przeżycie metafizyczne wydaje mi się nawet podstawowym elementem wszystkich głębszych duchowych przeżyć, a akceptacja elementów transcendentnych podstawowym momentem duchowego rozwoju.

Przeżycia metafizyczne i ich wyraz skłonny byłbym więc rozpatrywać jako część rozwoju duchowego człowieka i jego wyrazu. W chwilach tych przeżyć do każdego z nas jak by dociera coś, co nas przewyższa. Możemy na to zareagować albo otwarciem się, chęcią wchłonięcia, akceptacją, albo zamknięciem się, jak by ograniczeniem do własnej rzeczywistości. Zewnętrzny wyraz owej chwili metafizycznego przeżycia połączonego z akceptacją może

być bardzo rozmaity i nie musi wiązać się z jakimś ustosunkowaniem się do znanego skądinąd każdemu, lepiej lub gorzej, teistycznego systemu pojęć. Wyrazem przeżycia metafizycznego może być utwór napisany w całkiem innym języku symboli (o innej fabule), najczęściej jest to utwór w „języku" codziennych czynów.

Zacznijmy od plastyki. „Święta fabuła" nie przesądza tu o metafizyczności obrazu. Stwierdzenie to można dziś uważać za banał. Ważniejsze jest może stwierdzenie przeciwne, że brak „świętej fabuły" nie odbiera plastyce metafizyczności. Wśród obrazów tak samo figuralnie dalekich od „zwykłego" widzenia osób są obrazy ziemskie, zmysłowe i są inne, mistyczne. Ten sam język tzw. „abstrakcyjnego" malarstwa może być wyrazem różnych stanów duchowych. Może przekazywać pewną „wizję metafizyczną" lub może jej nie dawać i stawać się pustym ornamentem. Każde wielkie dzieło sztuki wyraża przy tym coś, co jak by nie tylko w obrazie się nie mieści, ale jak gdyby też wykracza poza zmysłową rzeczywistość; kształty i barwy są tylko namiastką, treść prawdziwa jak by przerasta i obraz, i artystę, i widza, dokonuje się równocześnie w tym świecie i gdzieś poza tym wszystkim. Obraz Chagalla może być przy tym równie metafizyczny jak bizantyjska ikona. Kościół Le Corbusiera równie jak wczesnochrześcijańska świątynia.

Wiele też jest utworów pisarskich, w których nie ma żadnych „świętych wyrazów", ale jest jakaś wielka metafizyczność, czy świętość. Wiersze Rilkego (np. „Nieoblegane miasta mnogie...") czy Gałczyńskiego *Wielkanoc J. S. Bacha* albo *Pieśń*:... „ocalić od zapomnienia" mogą stanowić dobre egzemplifikacje. Wiosenna noc przewyższa nie tylko Gałczyńskiego, ona jest więcej aniżeli nocą, cały bezmiar wszechświata w niej się streszcza, ale ten wszechświat, to też nie wszechświat astronomów, z rzadka przebiegany przez korpuskuły. Ten wszechświat to jak by coś więcej aniżeli wszechświat. Czy naprawdę też może chodzić tylko o to, żeby stół lub lampę „ocalić od zapomnienia"? Słowa są tylko śladami myśli, która jak by wybiega poza zmysłowość. W języku filozoficznej prozy przeżycia te uzyskują nazwy: przeżycie piękna przyrody i zmienności rzeczy.

Najczęstszym terenem przeżyć metafizycznych są jednak przeżycia moralne. Najbardziej przyjęty sposób opisu działania tzw. „głosu sumienia" sugeruje już istnienie czegoś transcendentnego. Mówię, że „słucham swego sumienia", „uwrażliwiam się na jego głos", lub „zabijam czy zagłuszam sumienie". Są to metafory, ale charakterystyczne. Wszystko zresztą w filozofii, a szczególnie w metafizyce, jest metaforą, a traktowanie wypowiedzi jako adekwat-

nych określiłbym jako swoisty materializm pojęć. Ja nie „ustanawiam sobie prawa", ale wyczuwam obiektywne dobro. Zawsze raziło mnie w *Przepióreczce* powiedzenie bohatera: „takie są moje obyczaje". To nie jest mój obyczaj. Ja się tylko dostosowuję do wyczuwanego w cichym głosie mego sumienia rytmu wszechświata. Głosu sumienia nie można oczywiście utożsamić z normą, często każe on bowiem właśnie buntować się przeciwko racjonalnie przyjętym normom. Bezinteresowne poświęcenie, narażenie się dla „dania świadectwa prawdzie" (nazwa może zbyt szumna) czy choćby dochowanie wierności jest służbą sprawom nie mieszczącym się w ramach zwykłego życia. Również gdy człowiekowi bliskiemu śmierci mówimy prawdę, gdy pozwalamy każdemu decydować o swoim losie, wówczas uznajemy coś, co może, zbyt hipostazując, zwie się „godnością człowieka", jako rzecz ważniejszą od życia, cierpienia, szczęścia czy nieszczęścia. Vercors w nowelce *Dementi* daje wspaniały przykład przeżyć metafizycznych na tle moralnego postanowienia, aby nie zawieść zaufania.

Dzieje jednostki lub ludzkości, harmonia budowy żywej komórki czy piękno zachodu słońca — to wszystko można przeżyć metafizycznie, jako prześwietlone głębszym sensem, którego wyraz mimo obowiązku jasności musi zawierać niedomówienia i niedoprecyzowania. Słowa są bowiem, tak jak w sztuce, tylko symbolami markującymi kierunek myśli. Poprzestający na tym co „ścisłe" poprzestają właściwie na zmysłowej gładkości słownego obrazu struktury pojęciowej. Są tymi, o których pisze Rilke, iż „spoidła uczuć związali łatwością sądów i gładkością lic". Gdy słowa wypowiadamy z poczuciem uchwytności, jakiejś adekwatności ich w stosunku do przedmiotu, utwór traci treść duchową. Staje się nawet profanacją analogiczną do pornografii, która polega na ukazywaniu tego co łatwo zmysłowo uchwytne, co jasno widoczne, ale co samo nie stanowi sedna rzeczy. Fałsz analogiczny jak przy zbyt fabularnym rozumieniu malarstwa.

Metafizycy teistyczni i teologowie, mimo teoretycznie przyjętej nauki o analogii, w praktyce wytwarzają wokół swych utworów atmosferę poczucia adekwatności sformułowań. Tym samym często niszczą właściwe widzenie rzeczy. Lepszym ujęciem wielu spraw metafizycznych i religijnych, lepszym aniżeli teoretyczny traktat, jest wiersz operujący bogactwem metafor, liturgia, szczególnie bizantyjska, i ikona. Odadekwatnienie języka i stosowanie nowych żywych porównań można wysunąć jako żądanie pod adresem całej zachodniej, zbyt przesiąkniętej racjonalizmem, tradycyjnej filozoficznej i religijnej myśli katolickiej. Ateiści to zwykle ludzie, którym obrzydzono piękny, moim zdaniem (gdy go się właściwie

używa), język religijno-metafizycznych metafor i najlepiej może wyrażający metafizyczne przeżycia.

W sumie, w filozofii chrześcijańskiej miałbym skłonność nawiązywać do nurtu egzystencjalistycznego: Augustyna i Pascala. Z współczesnego neopozytywizmu można czerpać wiele, jeśli chodzi o krytykę tradycyjnego uprawiania filozofii, natomiast odrodzenie widzę w egzystencjalizmie i filozofii wartości.

Andrzej Grzegorczyk

ANTONI STĘPIEŃ

RACJONALNY IRRACJONALIZM?

Nie może być zgody między filozofującymi, którzy kierują się sympatiami i wyczuciami, którzy cenią wysoko „piękno" i „odwagę" myśli, mieszają filozofię z światopoglądem, a uprawiającymi filozofię, dla których nie każde przeżycie jest informatywne i wiarygodne i którzy poczuwają się do obowiązku szukania informacji obiektywnie ważnych na temat tego, co istnieje. Trzeba oczywiście rozróżnić między przeżyciem (np. metafizycznym) a konstrukcją pojęciową czy systemem (np. metafizycznym), ale bez dokładnej analizy „przeżycia" i „doświadczenia", bez znajomości dotychczasowych badań tych spraw (u Bergsona, fenomenologów, analityków i innych) można zaprezentować tylko mętne ogólniki. Należy żądać, by każdy pogląd filozoficzny miał legitymację empiryczną, nie był rezultatem operacji czysto werbalnych, lecz nie wolno zacierać różnicy między przeżyciami poznawczymi, informatywnymi, o sprawdzalnych rezultatach, a przeżyciami nieinformatywnymi, nie podlegającymi kontroli społecznej. Nie można wreszcie samym sposobem formułowania zasady sprawdzalności rugować poza granicę nauk realnych wszelkie poznanie konieczne. A tak się dzieje, gdy żądamy, by wszelkie twierdzenia naukowe były obalalne. (Nie mogę na tym miejscu wchodzić w epistemologiczną analizę propozycji K. Poppera i jemu podobnych).

Dziwne jest to i zastanawiające, że gdy nawet ktoś chce być lub uchodzić za irracjonalistę — przynajmniej w pewnych dziedzinach swej działalności — udaje mu się to tylko z pozoru. Formułuje bowiem swe wypowiedzi w języku pojęciowym, dostępnym

jedynie dla intelektu. Nie jest gotów uznać, iż to, co mówi, ma treść jakąkolwiek lub żadną. Uzasadnia, że wyrażając tylko władne poczucia, sympatie czy postawy jest zwolniony od ścisłej, racjonalnej argumentacji — i jest z takiego uzasadnienia (argumentacji) zadowolony. Zdaje się nie dostrzegać, iż czując się uprawnionym do wypowiedzi o czymkolwiek przy równoczesnym problematyzowaniu wartości intelektualnej motywacji wypowiedzi, zakłada *implicite* szereg ryzykownych tez, które przy wyraźnym i ogólnym sformułowaniu okazują się nonsensami lub twierdzeniami, które same siebie znoszą (z punktu widzenia współczesnej semiotyki). Takimi tezami są np. wypowiedzi typu: „nie istnieje poznanie", „nie istnieje poznanie wartościowe", „nie można wykazać, że jakieś poznanie jest prawdziwe", a także „nie wiemy, jaka jest rzeczywistość". Za fasadą irracjonalizmu, kultu autentycznego przeżycia czy wyrażania sympatii kryje się jakiś racjonalizm. Obawiam się, że nie ten z najmocniejszych. Zaryzykowałbym tezę, iż wszelki teoretyczny irracjonalizm ma swój fundament w kiepskim racjonalizmie, tym spieszącym się, niekonsekwentnym, nieświadomym siebie samego.

Gorzej, gdy do tego dołącza się nieświadomość rzeczy, o których się mówi. Tutaj istotnie mamy czysty przejaw irracjonalizmu — irracjonalizm odwagi. Najczęściej nieuświadomiony. A przecież np. scholastyka, znana tylko od strony podręczników (niestety o rozmaitym poziomie) i popularnych artykułów, może wydać się łatwo czymś nieautentycznym, jałowym, przepojonym spekulatywnym werbalizmem. Żenujące jest przypominanie, że zrozumienie języka jakiejś szkoły filozoficznej o bogatej i długotrwałej tradycji wymaga uprzednich kilkuletnich studiów. Po intelektualnym wniknięciu w „ducha" i „wewnętrzną logikę" danego systemu nie będzie miejsca na pozorne trudności. Np. na tę: w katolicyzmie przewiduje się względnie dopuszcza taką okrutną i nienaturalną sytuację, w której ktoś jako zbawiony może czuć się w pełni szczęśliwy, mimo że najbliższa mu, ukochana osoba została potępiona. Nie sądzę, by było możliwe potępienie człowieka godnego rzetelnej miłości (zarówno ze względu na niego samego jak i na tego, który kocha) i żeby owa trudność była innej kategorii niż te osławione, którymi zajmowała się późna scholastyka.

Co uprawiający filozofię mogą przeciwstawić filozofującym? Dokładne odróżnienie przeżyć informatywnych od emocji, nastrojów i popędów. Eliminowanie motywów pozapoznawczych. Troskę o uzyskanie wiedzy rzetelnej i pewnej o tym, co istnieje. Cierpliwość opartą o doświadczenia poprzedników. Sprawną znajomość trzech zasadniczych języków filozoficznych: tomistycznego, feno-

menologicznego i pozytywistycznego. Unikanie założeń, z góry rozstrzygających to, co dyskusyjne (np. istnienie wiedzy koniecznej). Powstrzymywanie się od stawiania pytań o sens istnienia ludzkiego i o istnienie Boga przed dokładnym zbadaniem naszego (i naszego otoczenia) istnienia i poznania. Przestrzeganie konsekwencji płynących z aspektywności naszego poznania (poznajemy daną rzecz zawsze z określonego punktu widzenia).

Dyskutować od końca nie można. Nie jest rozsądne rozpoczynać od zagadnień ważnych wprawdzie światopoglądowo czy życiowo, ale w filozofii końcowych, suponujących już rozwiązanie wielu innych problemów. Brak analizy podstaw powoduje, iż jedynym rezultatem dyskusji jest stwierdzenie istnienia różnic między dyskutującymi.

Powyższe uwagi są impresjami podyktowanymi niektórymi wypowiedziami na spotkaniu warszawskim. Nie stanowią one streszczenia zagajenia dyskusji, jakie na tym spotkaniu wypowiedziałem. Chciałbym jeszcze dodać, iż spotkania wszelkich filozofów, i tych filozofujących, i tych uprawiających filozofię, uważam za zawsze wielostronnie pożyteczne.

Antoni Stępień

Ks. STANISŁAW KAMIŃSKI

O NIEJEDNOSTRONNĄ METODYKĘ METAFIZYKI

Zarówno wypowiedzi, które padały w dyskusji nad szczegółowymi zagadnieniami metafizyki, jak też ogólne impresje o metafizyce charakteryzowały się tendencją do zaagitowania na rzecz jakiegoś sposobu filozofowania [1]. Nie znaczy to, że twierdzę, jakoby koncepcja metafizyki ukształtowała się jednomyślnie, a zwracano już tylko uwagę na metodę jej uprawiania. Nie. Metafizykę pojmowano nie tylko różnorodnie, ale również biegunowo przeciwstawnie, i to bodajże we wszystkich możliwych zestawieniach. Niewątpliwie jednak głównym punktem zainteresowania był raczej sposób filozofowania niż rezultaty filozoficzne. Może po prostu

---

[1] Słów „metafizyka" i „filozofia", o ile inaczej nie zaznaczono, używa się zamiennie.

dlatego, że — jak już dawno zauważono — filozofia to przede wszystkim metoda. Sposób uprawiania metafizyki to chyba najbardziej charakterystyczna jej właściwość. Spróbujmy przeto od tej strony szukać porozumienia. Wydaje się ono możliwe do osiągnięcia na drodze obalenia najpierw przekonania o potrzebie przyjęcia zbyt jednostronnego ujęcia metody filozofowania. W szczególności chodzi o okazanie, że sposób uprawiania metafizyki 1° — nie bywa i nie powinien być tylko jedną z czystych postaci metody naukowej, przedstawianej zwykle w metodologii nauk; 2° — nie musi być alternatywnie wybraną jedną z metod: albo poznawania ściśle naukowego, albo irracjonalnej aktywności duchowej człowieka (pewnego przeżywania), lecz 3° — wydaje się być specyficzną metodą racjonalnego poznania nie wykluczając równocześnie pewnego rodzaju przeżywania o charakterze poznawczym, choć może nieprzekazywalnego — metodą wykorzystującą harmonijnie wszystkie wartościowe źródła poznania. Oto kilka uwag zmierzających do uzasadnienia powyższych punktów.

Zacznijmy od szkicowego zestawienia rozmaitych typów metod poznawania, któremu nadaje się miano metafizyki.

Sposoby filozofowania mogą być bądź aplikacją pewnych typowych metod naukowych, bądź zastosowaniem sposobów poznawania pozanaukowego a nawet procesów nie tylko ściśle poznawczych. W pierwszym przypadku filozofujący postępuje, względnie stara się postępować, podobnie jak w dyscyplinach formalnych (logiko-matematycznych) lub naukach empirycznych (przyrodniczych bądź humanistycznych). Metody uprawiania metafizyki, wzorujące się na sposobach poznawania pozanaukowego, to przede wszystkim metody dogłębnego przeżywania różnych wartości, i to nie tylko zabarwionych emocjonalnie i wolitywnie, jak religijne, mistyczne, moralne, estetyczne, lecz także i ściśle poznawczych, jak prawda oraz tzw. głębszy sens (ostateczna zrozumiałość) naszego życia i otaczającej nas rzeczywistości.

Jeśli będziemy — nawet pobieżnie — analizować sposoby faktycznych procesów filozofowania, to bez większego trudu zauważamy, że do ich charakterystyki nie wystarczą wymienione w powyższym przeglądzie klasyczne i niezłożone metody. Przede wszystkim filozofujący wedle sposobów naukowych nie ograniczają się zwykle tylko do metody jednego typu. Ci, co postępują inaczej, przedstawiają co najwyżej nikłe i banalne fragmenty jakiejś filozofii, np. posługujący się metodą dedukcyjną, jak Scholz, Bornstein, Goodman. Podobnie zresztą w każdej konkretnie uprawianej nauce szczegółowej nie stosuje się wyłącznie i ściśle jednej metody, i to w jej niezłożonej postaci, a więc formalnej dedukcji albo metody

czysto empirycznej. Przykładem niech będzie fizyka. A nawet w poszczególnym fragmencie nauki byłoby trudno wyizolować jedną metodę w jej klasycznej formie i niezależną od innej. Nic dziwnego, skoro tak sławną dychotomię w podziale zdań nauki na analityczne i syntetyczne coraz powszechniej zastępuje się tezą o zachodzącym między nimi gradualizmie.

Nadto w faktycznie uprawianej filozofii występuje ogromna złożoność problematyki. Zagadnienia różnego typu metodologicznego — aczkolwiek rzeczowo związane — wymagają skomplikowanego i dalekiego od jednolitości sposobu ich rozwiązywania. Zwłaszcza nierzadko splatają się ze sobą rozważania o charakterze formalnym, przyrodniczo-empirycznym i humanistyczno-empirycznym. Jako przykład służyć może tzw. filozofia nauki czy też wszelkie filozofie nadbudowane na nauce, a badające zarazem jej podstawy i język.

A wreszcie trudno zachować jednolitość i niezłożoność metody filozofowania dlatego, że mówiąc o uprawianiu filozofii trzeba w niej wyróżnić sposób badania i wykładania oraz osobno logikę struktury systemu filozofii. Gdy do tego dodamy i ten fakt, że przy trudniejszych rodzajach poznania w ogóle stosuje się jedną metodę jako zasadniczą, a inne jako pomocnicze, to otrzymamy sporo argumentów za tym, aby uznać różnorodność albo lepiej skomplikowaną złożoność klasycznego sposobu uprawiania metafizyki. W szczególności nie można zgodzić się na to, że racjonalną metafizykę musi się uprawiać jedynie metodą dedukcyjną albo indukcyjną, czy to w odmianie przyrodniczej, czy humanistycznej. Dałoby się natomiast przy pewnych czynnościach częściowo stosować jedną z tych metod, a przy innych drugą, znowu przynajmniej częściowo. Stąd stwierdzenie niepełnego posługiwania się przez filozofa jakąś metodą naukową nie jest równoznaczne z tym, że jego filozofowanie nie może być racjonalne albo że jest tylko niezręcznym naśladowaniem nauki. Nie sugerujmy się z góry oceną, jaką podaje metodologia nauk, ukształtowana na podstawie i dla jakiegoś poznania różnego od metafizyki. Metodologia powinna bowiem służyć poznaniu, a nie odwrotnie. Dla specyficznego poznania trzeba odpowiednio specyficznej metodologii. Nie wolno używać jakiejkolwiek metody gotowej tylko dlatego, że jest ona dla jakiegoś innego typu poznania bardzo skuteczna i ekonomiczna. Należy również wystrzegać się w miarę możności uzależniania waloru sposobu uprawiania metafizyki od subiektywnej postawy epistemologicznej oraz od indywidualnych upodobań i nawyków. Warto może także dodać, że metodologia nauk nie jest niezależna od przyjętej choćby milcząco jakiejś teorii bytu, teorii poznania czy ideologii.

A wiadomo, jak typowa dziś jest postawa poznawcza ekskluzywnie scjentystyczna (zwłaszcza logiko-matematyczna lub przyrodnicza) oraz ideologicznie mocno zabarwiona.

Na tym jednak jeszcze nie koniec. Wszechstronność metody filozofowania bywa wzbogacana pewnymi sposobami przeżywania prawd lub pewnych wartości pozapoznawczych. Prawdy filozoficzne i w ogóle wartości filozoficzne ze względu na swój głęboki i tajemniczy charakter bywają nie tylko poznawane i formułowane w języku, ale zarazem swoiście przeżywane. Przeżywanie to może być zresztą różnego rodzaju. Czy zawsze zachodzi wykluczające przeciwstawienie metafizycznej konstrukcji pojęciowej i przeżyć metafizycznych, przynajmniej niektórych? Odróżnia się przeżycia nie tylko o charakterze nieinformatywnym ale i takie również, które mają charakter informacji. Oczywiście że nie zawsze informacje bywają jednoznaczne. Mogą bowiem posługiwać się bądź dość ścisłą analogią, bądź nawet tylko przenośnią. Przekazywalność tego rodzaju informacji nie bywa łatwa, a czasem wręcz niemożliwa. W takich warunkach rodzi się przeciwstawienie metody naukowej poznania metodzie filozoficznej samego przeżywania. Współcześnie modna jest pewna biegunowość w postawie intelektualnej człowieka. Świadczą o tym choćby dwa dominujące kierunki filozoficzne: neopozytywizm we wszelkich odmianach i egzystencjalizm oraz nierzadko spotykane zamiłowanie matematyków do poszukiwania irracjonalnych podstaw światopoglądu. Światopogląd opiera się dziś najczęściej bądź na nauce, bądź na irracjonalnych przeżyciach. Dlaczego nie połączyć proporcjonalnie tych podstaw i nie przyjąć gradualizmu między racjonalnym a irracjonalnym, czysto naukowym poznaniem a poznaniem zmieszanym z czynnikami emocjonalnymi i wolitywnymi. Wydaje się to właśnie bardziej naturalne dla człowieka, którego istotą nie jest tylko to, że jest czymś myślącym, ani jedynie to, że jest czymś przeżywającym emocjonalnie. Harmonijne i właściwie hierarchiczne połączenie tych funkcji wydaje się być czymś najbardziej odpowiednim dla natury ludzkiej. Stąd racjonalna konstrukcja metafizyki, jeśli utrudnia nadmierny rozwój metafizycznego przeżywania, to właśnie broni harmonii i hierarchii funkcji człowieka, a nie jest „pewnym balastem ograniczającym aktywność duchową, niszczącym autentyczność przeżyć". Ale i odwrotnie, gdy nawet częściowo nieprzekazywalne przeżywanie prawd metafizycznych towarzyszy pojęciowemu ujęciu metafizyki, to nie obraża się racjonalnego poczucia i nie sprzeciwia „intelektualnemu honorowi" i godności całego człowieka, o ile tylko w harmonijny sposób dopełniona zostaje w nim działalność jego umysłu. Przeżycie metafizyczne nie

może ograniczać się do „odczucia dobra, piękna i głębszego sensu" czy też mistycznego kontaktu z tajemnicą.

Dlaczego właśnie metoda filozofii ma mieć ten pośredniczący i kumulatywny charakter? Czy nie jest to czasem zaprzepaszczenie walorów przeciwstawnych przecie metod, składających się na tę „syntezę-metodę"? Gdyby się tylko sumowało reguły różnych metod, to łatwo o taką ewentualność. Ale tu chodzi nie o zwykłe połączenie lecz o stworzenie swoistych, odrębnych reguł dla specyficznego poznania. Wartość metody wykonywanych czynności można oceniać właściwie tylko po uwzględnieniu ich natury i celu. A właśnie obok poznania ściśle naukowego i pozanaukowego oraz obok przeżyć czysto poznawczych, aż do emocjonalnych i wolitywnych, potrzebne jest człowiekowi poznanie głębsze, wszechstronne i zarazem jednolite — takie, aby mogło stanowić podstawę poznawczą dla pełnego, niejednostronnego i jednolitego, racjonalnie uzasadnionego światopoglądu. Naukowe poznanie i wzorująca się tylko na nim filozofia nie odpowiadają na wszystkie nurtujące człowieka pytania. Nie czyni tego w sposób zadowalający rozumną stronę natury człowieka — „wiedza" czerpana z samych przeżyć, choćby autentycznie najgłębszych i najbardziej blisko kontaktujących się z tajemnicą. Nie zaspokaja zasadniczych aspiracji, potrzeb intelektualnych, racjonalnych, jego tendencji do teoretyzowania, pojęciowania, spekulatywnego ujęcia uniwersalnej wizji świata, a więc nie zaspokaja pełnego człowieka. Rolę pośrednika godzącego i jednoczącego może odegrać przeto filozofia uprawiana metodą bardzo złożoną uwzględniającą relatywnie i we właściwych proporcjach momenty racjonalno-spekulatywne, intelektualno-intuicyjne i empiryczne oraz rolę poznawczą przeżyć.

Oto na koniec kilka uwag wyjaśniających bliżej metodę metafizyki. 1° — Metoda ujmowania pojęciowego i wyrażania tez metafizyki pozwala w sposób adekwatny ale niejednoznaczny tylko analogicznie przedstawić wizję metafizyczną świata. Nie pomniejsza to istotnie waloru poznawczego tez bo ujmowane aspekty świata są analogiczne w swych elementach. 2° — W metodzie konstruowania pojęć i dochodzenia do tez zagwarantowana jest w pełni genetyczna rola doświadczenia zmysłowego, którego dane mogą nadto służyć jako przesłanki dla specyficznych rozumowań redukcyjnych, uzasadniających pewne tezy. 3° — Dedukcja we współczesnym ścisłym sensie jest metodą pomocniczą w „pokazywaniu" poszczególnych tez metafizyki, a dedukcja w szerszym sensie sposobem uzasadniania niektórych tez. Nie może natomiast dedukcja formalna być ani metodą systematyzowania tez metafizyki, ani wystarczającą metodą ich uzasadniania. 4° — Sposobem uzasadniania tez

jest metoda odwoływania się do oczywistości zmysłowo-intelektualnej. Intuicja intelektualna nie jest czystym wglądem czy oglądem lecz występuje pomieszana z poznaniem zmysłowym oraz abstrakcyjno-dyskursywnym (zwłaszcza w przekazywaniu uzasadnień). Stąd można powiedzieć, że system metafizyki jest w zasadzie co do sposobu przyjęcia jego tez „łańcuchem oczywistości". 5° — Dla pełnego ujęcia pojęciowego świata, a zwłaszcza dla „głębszego zrozumienia" tez metafizyki potrzebne jest osobiste przeżycie intelektualne formułowanej czy też przekazywanej prawdy. Przeżycie to ma charakter zasadniczo informatywny choć czasem nieprzekazywalny.

Takiej niejednostronnej metody uprawiania metafizyki można — jak się zdaje — dopatrzeć się w traktowaninu jej przez wielu perypatetyków. Jeśli ktoś uważa, że jest to tylko program, to w każdym razie program realny i naturalny, bo mający swe głębokie uzasadnienie w naturze i celach człowieka, podmiotu filozofującego, oraz wszechstronnie pojętej metodologii nauk.

Ks. Stanisław Kamiński

Ks. BOHDAN BEJZE

TOMIZM MNIEMANY I AUTENTYCZNY

Zawsze najbardziej nas przejmuje
konflikt w obrębie tej samej ideologii..
(Jerzy Zawieyski,
Brzegiem cienia)

Cytat powyższy przytaczam z myślą o pewnym konflikcie między teistami. Zasadniczo sprawa nie jest nowa: w historii teizmu znane są od dawna takie teorie o poznawaniu Boga, które trudno ze sobą pogodzić. Jednakże konflikt, który zaistniał w toku filozoficznych dyskusji warszawskich (Klub Inteligencji Katolickiej 29. 4 — 1. 5 br.), zasługuje na szczególną uwagę. Dlaczego? Ponieważ z pozycji, której programem jest „metafizyka bez spekulacji", przeciwstawiono tomistycznej filozofii Boga — koncepcję „przeżycia, że istnieje coś poza rzeczami spostrzeganymi"; równocześnie zaś w głosach polemicznych przypuszczono ostry atak na tomizm. Właściwie słowo „atak" jest tu o wiele za mocne, bowiem ze wspo-

mnianej pozycji wyrażono tego rodzaju stosunek do metafizyki tomistycznej, jak gdyby już dawno zapadł jakiś ostateczny wyrok skazujący ją na pogardę ze strony wszystkich, których znamionuje myślenie krytyczne i samodzielne. Tymczasem w gruncie rzeczy owe antytomistyczne wystąpienia przyniosły pokaźną porcję sformułowań jaskrawo mylnych — przede wszystkim na temat tomistycznego ujęcia problematyki Boga, jak również na temat sposobu uprawiania metafizyki tomistycznej w ogóle. Nieporozumienia te spróbujemy niniejszym przynajmniej w skrócie zasygnalizować i wyświetlić. Oto najważniejsze z nich:

1. Tomistyczne argumenty na istnienie Boga (tzw. pięć dróg) uznać należy za bezwartościowe; w argumentach tych brakuje precyzji oraz porządnej analizy ich empirycznego punktu wyjścia.

2. „Metafizykowanie" tomistów pozbawione jest tego, co zasadniczo legitymuje filozofa: osobistego przeżycia; tomiści uprawiają jałową spekulację i zalecają przejmowanie gotowych schematów, zamiast samodzielnej kontemplacji i przeżywania rzeczywistości.

3. Neotomizm — który, podobnie jak neogotyk w architekturze, usiłuje „odświeżać i poprawiać dawne wzory" — stanowi doktrynę zamkniętą: nie posiada szansy przenikania do szerszych kręgów zainteresowanych współcześnie myśleniem filozoficznym.

Co na to tomista?

1. Argumenty tomistyczne na istnienie Boga są wykładane m. in. w podręcznikach filozofii Boga (zwanej teodyceą lub teologią naturalną) oraz w rozmaitych rozprawkach „apologetycznych", zawierających tzw. obronę prawd wiary. W takich wypadkach argumenty te bywają często przedstawiane w oderwaniu od całości problematyki metafizycznej, do której integralnie należą. Niestety, niektórzy z autorów świadomie traktują filozofię Boga jako dyscyplinę różną od metafizyki ogólnej (filozofii bytu), schodząc tym samym — mimo terminologii oraz wielu pojęć i zasad zaczerpniętych z tomizmu — na tory obce filozofii tomistycznej. Ale nawet najbardziej poprawny wykład tomistycznej filozofii Boga, ujętej podręcznikowo, może u czytelnika wzbudzić zastrzeżenia, jeśli zapomni on o tej banalnej prawdzie, że podręcznik jest tylko podręcznikiem, że w pewnym stopniu można by go przyrównać do katechizmu, ponieważ w obu razach mamy do

czynienia jedynie z popularnym ekstraktem treści, z problematyką przedstawioną w ogólnych liniach, a nie wyczerpująco i wszechstronnie.

Właściwe rozumienie i rzeczowa ocena „pięciu dróg" możliwe są tylko wówczas, gdy argumenty te ujmuje się w łączności z całokształtem filozofii bytu. W tłumaczeniu przyczynowym świata, które jest zadaniem metafizyki, powstaje m. in. pytanie o przyczynę istnienia bytów przygodnych; i to pytanie stanowi początek rozważań dotyczących Boga. Otóż rozważania te mają wtedy siłę przekonywającą, gdy są prowadzone sprawnie przy pomocy metafizycznych pojęć, zasad i metody, które należy opracować i uznać, zanim postawi się pytanie o przyczynę świata. Jeśli natomiast omawiane argumenty rozpatruje się bez uprzedniego zrozumienia ich metafizycznego „tworzywa", wówczas może się zdarzyć, że zagubiony zostanie zupełnie ich obiektywny sens[1].

Nietrudno dostrzec, że w metodologii metafizyki, z zagadnieniem Boga włącznie, jest jeszcze wiele do zrobienia. Atoli należy pamiętać, że rozwój metodologii nauk filozoficznych w ogóle jest zjawiskiem stosunkowo świeżej daty. A z tego względu na podkreślenie zasługuje ta raczej okoliczność, że pisma klasyków metafizyki tomistycznej, ich komentatorów, jak również tomistów współczesnych, prezentują nam szereg doniosłych osiągnięć dotyczących metody metafizyki — mimo iż do niedawna tomiści poświęcali niewspółmiernie więcej troski zagadnieniom przedmiotu metafizyki, aniżeli sposobowi jej uprawiania. (Wspomnijmy przykładowo tylko, że do opracowanych już albo szeroko dyskutowanych kwestii z zakresu metodologii metafizyki należą: abstrakcja, separacja, teoria sądów egzystencjalnych i predykatywnych, konstrukcja pojęcia bytu, analogia...).

2. Rozwój filozofii jest, wedle koncepcji tomistycznej, dziełem społecznym, a nie indywidualnym. U podstaw tej koncepcji (którą weryfikuje historia myśli filozoficznej) znajduje się fakt, że struktura rzeczywistości jest wielostronnie złożona, bogata, podczas gdy poznanie ludzkie posiada charakter aspektowy, fragmentaryczny; z faktu bowiem tego wnosimy, że w naszym tłumaczeniu rzeczywistości szanse głębszego niż dotąd zrozumienia świata niepomiernie wzrastają, jeśli — zamiast każdy z osobna rozpoczynać od początku — nawiązujemy raczej do tego, co inni już dojrzeli, zrozumieli i o czym w sposób komunikatywny i sprawdzalny nas

[1] Szczegółowszą charakterystykę filozoficznej nauki o Bogu zawiera mój artykuł *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak" nr 50/51, s. 897—910.

informują. Św. Tomasz chętnie korzysta z dorobku rozmaitych myślicieli, jakkolwiek w żadnym wypadku nie uznaje ich słuszności ze względu na czyjś autorytet, a bez obiektywnego uzasadnienia; ponadto nie poprzestaje na tym, co zastał, lecz — jak świadczą jego pisma — docieka dalej, toczy dyskusje, rozbudowuje problematykę.

Taki jest styl tomizmu, systemu uniwersalistycznego — przeciwnego tendencjom partykularystycznym: czerpać ze wszelkich źródeł myśli zawierających prawdę choćby ułamkową, co nie tylko nie ruguje — ale wręcz domaga się autentycznego przeżycia intelektualnego i osobistego wysiłku. Spotkania z cudzą myślą — jeśli jest wnikliwa i odkrywcza — ułatwiają ocenę naszych własnych koncepcji, częstokroć wskazują na nieznane nam dotąd aspekty rzeczywistości i pobudzają do poszukiwań dalszych. Jednakże dzieje się tak tylko wówczas, gdy biorąc do ręki tekst jakiegoś filozofa staramy się odczytać nie tylko związki między jego myślami, lecz również związek między każdą jego myślą a tym, o czym myśli. To jest dopiero zrozumienie w znaczeniu filozoficznym i ono znamionuje prawdziwego tomistę, filozofia bowiem tomistyczna nie zajmuje się formułami lecz bytem, istniejącym konkretem. Rzecz oczywista, że takie zrozumienie może stać się udziałem wyłącznie tego, kto przez osobisty kontakt poznawczy z rzeczywistością wytworzył sobie lub wytwarza własną wizję świata i szuka jego wytłumaczenia.

Filozofia św. Tomasza miewała wprawdzie okresy wyradzania się w scholastykę (w znaczeniu pejoratywnym) wówczas, gdy tomistów absorbowało bez reszty wyjaśnianie formuł. Ale to nie znaczy, że tomizm jest „scholastyką"; przedmiotem tomizmu, według słów Gilsona, jest nie tomizm (tzn. zespół określonych poglądów utrwalonych w tekstach) lecz świat, człowiek i Bóg ujęci w swym rzeczywistym istnieniu — i w tym sensie tomizm stanowi filozofię autentycznie egzystencjalną. A stąd wniosek, że naczelnym obowiązkiem każdego, kto tę filozofię uprawia, jest jak najgłębsza poznawcza penetracja istniejącej rzeczywistości, nawet — jak to w sposób przejmujący wyraził Maritain — przez doświadczenie cierpienia i konfliktów związanych z naszą ludzką egzystencją [2].

3. W obecnym układzie kierunków i szkół filozoficznych tomizm — pod względem ilości zwolenników, ośrodków naukowych,

[2] Maritain J.: *Sept leçons sur l'être*, Paris, s.30. Cenne i interesujące wywody o sposobie uprawiania i egzystencjonalnym charakterze filozofii tomistycznej znajdują się w ostatnim rozdziale dzieła E. Gilsona, *Le thomisme*, Paris 1948, s. 497—523. Z wywodów tych korzystano powyżej w punkcie 2 artykułu.

wydawnictw — zajmuje w świecie miejsce czołowe. Fakt ten można by przytaczać na świadectwo, że filozofia tomistyczna odpowiada umysłowości także współczesnej, że nie jest uważana za doktrynę zamkniętą. Ale tego rodzaju argumentacja ma znaczenie uboczne, ponieważ o współczesnym charakterze tomizmu decyduje sama jego „natura": tomizm zajmuje się wszystkim, co istnieje, i z tej to właśnie racji stanowi filozofię otwartą dla wszelkiej rzeczowej problematyki — począwszy od zagadnień metafizycznych aż do etycznych — także dla problematyki aktualnej dziś. Dodajmy, że owa „otwartość" sprawia, iż tomizm po okresach „scholastycznych" odradza się i zasługuje na wyjątkowe miano „filozofii wieczystej".

Jest rzeczą znaną, że w historii tomizmu, nawet wśród współczesnych św. Tomaszowi z Akwinu, pojawiały się opinie, iż dzieła Tomasza wyczerpały już wszystko, co umysł ludzki w nauce mógł osiągnąć. Były to opinie — żeby użyć nieco tradycyjnego zwrotu — całkowicie obce „duchowi tomizmu", żadnej bowiem dziedziny tomizmu a zwłaszcza metafizyki nie można uważać za ostatecznie zamkniętą. Trafnie wyraził tę myśl Owens, jeden z reprezentantów tomizmu obecnej generacji: „metafizyka tomistyczna nigdy nie może być zamknięta i ostateczna. Przeciwnie, pozostaje otwarta dla wszystkiego, o czym donosi poprawne wejrzenie w rzeczywistość. Jest to doktryna, która musi być na nowo przemyśliwana i przeżywana poprzez zmieniające się problemy każdego następnego pokolenia" [3].

*

Wydaje się, że przytoczone uwagi wystarczą, by wyrobić sobie zdanie o wspomnianych wyżej zarzutach przeciw tomizmowi. Zakończmy przeto, nawiązując do myśli, od której rozpoczęliśmy: zawsze najbardziej nas przejmuje konflikt w obrębie tej samej ideologii — zwłaszcza, jeśli zaostrzają go mniemania mylne... Jednakże konflikt taki spełnia równocześnie rolę pozytywną: skłania do rozważnego porównania przeciwnych sobie koncepcji i dokonania ponownego wyboru. I z tego względu stało się dobrze, że omówiony tu konflikt zaistniał.

Ks. Bohdan Bejze

[3] Owens J.: *St. Thomas and the future of metaphysics*, Milwaukee 1957, s. 6.

JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI

Byłem zaskoczony propozycją zabrania głosu. To, co powiedziałem, nie było dość jasne i nie wyrażało wszystkiego, co chciałem powiedzieć. Kilka poniższych uwag może nieco lepiej przekaże me wrażenia uczestnikom zebrania.

1. Nie rozróżniono dość wyraźnie pojęć: „niematerialny", „duchowy", „nadprzyrodzony". To odbiło się na pozornej rozbieżności poglądów na samą metafizykę.

Z jednej strony — obiektywne ujęcie całej rzeczywistości, akcentujące rolę czynników niematerialnych i usiłujące dać opis racjonalny całej rzeczywistości. Z drugiej strony — subiektywne przeżywanie tylko rzeczywistości nadprzyrodzonej, akcentujące irracjonalność tego przeżycia.

2. Stwierdzając, że w metafizyce chodzi o ujęcie całej rzeczywistości, nie podkreślono dość wyraźnie, że to ujęcie całościowe jest zawsze tylko cząstkowe, aspektowe, z pewnego punktu widzenia, ze względu na pewien układ odniesienia. Ten układ odniesienia nie może już być przedmiotem poznawanym ze względu na ten sam układ odniesienia.

Formułowanie zdań metafizyki bez uwydatnienia każdorazowego układu odniesienia prowadzi do znanej pozornej zwrotności wypowiedzi, będącej źródłem większości antynomii.

3. Te trudności rodzą się już przy próbie wypowiadania naukowo poprawnych twierdzeń o całej rzeczywistości dostępnej naturalnemu poznaniu ludzkiemu. Tym bardziej grożą sprzeczności, jeżeli się chce sformułować naukowo poprawnie coś o rzeczywistości przekraczającej zasięg poznania naturalnego.

Skoro więc ktoś ma przeżycia czegoś, co przekracza naturalne poznanie, to słusznie unika sformułowań naukowych i zaleca uciekanie się do irracjonalnych sposobów wyrażania się. Tak właśnie zazwyczaj postępują mistycy.

4. Jedynie stanowisko katolickie pozwala na naukowo poprawne formułowanie twierdzeń o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Konkretny, obiektywny fakt wcielenia Boga i objawienia obiektywnej prawdy o Sobie, wraz z wyposażeniem ludzi w łaskę — czynią ludzi

zdolnymi do pojmowania prawd o rzeczywistości nadprzyrodzonej, przekraczających pojmowanie naturalne.

5. Prawdy o rzeczywistości nadprzyrodzonej są wypowiedziane w języku ludzkim przez Boga-Człowieka. Fakt ten stawia swoiste wymagania tekstom formułującym prawdy objawione: muszą być po ludzku zrozumiałe i naukowo poprawne, a zarazem muszą wyrażać to, co przekracza wszelkie naturalne pojmowanie.
Stąd analogia teologiczna stanowi konieczny warunek poprawności naukowej takich twierdzeń metafizyki, które dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej. Są to twierdzenia teologiczne.

6. Teologia korzysta z usług wszelkich nauk, by odpowiednie cząstki prawdy objawionej wyrażać w sposób naukowo poprawny. Fakt wielowiekowego rozwoju teologii katolickiej zmusza dziś katolików do szukania nowoczesnych metod naukowych w teologii, stawiających teologię na równi z innymi nowoczesnymi naukami.
Tak właśnie na początku tego stulecia formułował ten nakaz A. Gardeil, O. P.: *Catholiques, il s'agit de fournir aux immuables affirmations à forme humaine de vos dogmes l'inébranlable fondement humain qu'elles réclament!*

7. Takim ludzkim naukowym podbudowaniem Objawienia jest teologia katolicka. Terminologię naukową czerpie teologia z innych nauk. Tym naturalnym terminom naukowym nadaje analogiczne znaczenia nadprzyrodzone, czerpiąc treści z nadprzyrodzonego doświadczenia Ciała Mistycznego Chrystusa.

8. Podobnie jak subiektywne przeżycia, wywołane przez bodźce zmysłowe, mogą być sprawdzane obiektywnie za pomocą przyrządów pomiarowych itp., tak samo może być sprawdzana obiektywnie autentyczność przeżyć nadprzyrodzonych za pomocą ustanowionego przez Boga urządzenia Kościoła.
Słusznie było tu powiedziane, że wyraz „Bóg” przeraża człowieka pozostawionego własnym swym siłom wobec przeżycia nadprzyrodzonego. Natomiast w Kościele *divina institutione formati, audemus dicere* nie tylko wyraz „Bóg” ale też i wyraz „Ojciec”.

9. Włączenie w nadprzyrodzony organizm Ciała Mistycznego Chrystusa sprawia, iż nasze indywidualne przeżycie nadprzyrodzone staje się tylko przejawem jedynego autentycznego przeżycia samego Boga-Człowieka: „i żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (*Gal 2, 20*).

W ten sposób nadprzyrodzone przeżycia mistyczne chrześcijan składają się na wspólne jedyne doświadczenie nadprzyrodzone Kościoła. Stanowi ono obiektywnie pewną podstawę doświadczalną teologii.

10. Sama zaś terminologia teologii jest już wytworem tylko naturalnej działalności ludzkiej. Usługowo-techniczna rola nauki w stosunku do teologii (*philosophia ancilla theologiae*) polega na dostarczaniu narzędzi terminologicznych.

Tym zajmowała się głównie metafizyka w średniowieczu, która wówczas odgrywała podobną rolę w stosunku do całej ówczesnej wiedzy ludzkiej, jaką dziś odgrywa matematyka w stosunku do wiedzy techniczno-przyrodniczej.

11. Koniecznym więc warunkiem unowocześnienia teologii jest stworzenie nowoczesnej metafizyki, która by ogarnęła całość dzisiejszej wiedzy ludzkiej, podobnie jak w średniowieczu.

Do tego nie nadaje się tradycyjna metafizyka scholastyczna, której terminologia jest tak samo zacofana w stosunku do dzisiejszych usprawnień techniki myślenia, jak zacofana jest terminologia alchemii średniowiecznej w porównaniu do matematycznej aparatury dzisiejszej fizyki jądrowej.

Widzieliśmy zresztą, jak wypadła próba sformułowania w symbolach niektórych podstawowych tez metafizyki tomistycznej. Trudno dziwić się przedstawicielom nauk ścisłych, że ocenili ujemnie tę próbę.

12. To terminologiczne zacofanie metafizyki jest głównym powodem rozdźwięku pomiędzy myślicielami katolickimi. Ci, którzy zdają sobie sprawę z bogactwa treści, zawartego zarówno w scholastycznych tekstach jak i w różnych tekstach filozofii niechrześcijańskiej — nie potrafią ujawnić tej treści i przekazać nowoczesnej nauce. Ci zaś, którzy biorą udział w rozwijaniu nowoczesnych metod naukowych — słusznie odmawiają wartości naukowej nieporadnym sformułowaniom zniekształconej scholastyki.

W ten sposób obie strony, podkreślając odrębność myślenia metafizycznego w porównaniu z myśleniem naukowym, przyczyniają się do odradzania się dawno potępionej doktryny o podwójnej prawdzie.

13. W referatach i w dyskusji nie rozróżniono dość wyraźnie dwóch kryteriów poprawności naukowej: niesprzeczności teoretycz-

nej i sprawdzalności doświadczalnej. W związku z czym nie uwydatniono odrębnych etapów usprawniania metafizyki naukowej, które można by tak opisać:

A. Zajęcie stanowiska poznawczego — drogą uzgodnienia intuicji co do sposobów uzyskiwania danych bezpośrednich (np. na podstawie doświadczenia zmysłowego, introspekcji, oglądu istoty).

B. Ustalenie terminologii — drogą podania znaków dla odpowiednich kategorii danych bezpośrednich (np. przedmiotów, zjawisk, stosunków, wartości, przeżyć) oraz — drogą podania reguł posługiwania się tymi znakami.

C. Rozwijanie teorii — drogą formułowania zdań o danych uzyskanych bezpośrednio, zgodnie z zajmowanym stanowiskiem (A), czyli — aksjomatów i definicji, oraz — drogą formułowania zdań otrzymanych zgodnie z regułami (B), czyli — twierdzeń.

D. Sprawdzanie twierdzeń — drogą odwołania się do danych bezpośrednich: bądź wprost zgodnie z zajmowanym stanowiskiem (A), bądź pośrednio — sprowadzając je zgodnie z definicjami (C) do zdań sprawdzalnych bezpośrednio.

14. Referaty i dyskusja — o ile wręcz nie odmawiały metafizyce uprawnień naukowych — ograniczyły się głównie do zagadnień pierwszego etapu i do nieudanej próby sformułowania w symbolach w zakresie drugiego etapu.

W tym pierwszym etapie, gdy poszukuje się wspólnych intuicji, zrozumiała jest rozbieżność poglądów. Niesłusznie więc były wypowiadane oceny pesymistyczne, wobec stwierdzenia tej rozbieżności. Słuszne byłyby jedynie wtedy, gdyby metafizyka nie miała wyjść poza ten pierwszy etap, polegający na uzgadnianiu stanowisk poznawczych.

15. Te etapy w budowaniu teorii naukowej występują wszędzie, gdzie się robi próby formułowania postaw naukowych jakiejś dziedziny wiedzy. Gdy badania te są doprowadzone do pewnego stopnia systematycznego wykończenia, powinny dostarczyć wystarczającego materiału pojęciowego do najogólniejszych sformułowań z punktu widzenia charakterystycznego dla danej dziedziny wiedzy. Będą to już tezy metafizyczne o całej rzeczywistości ujmowanej z tego punktu widzenia, w tym aspekcie (por. 2).

16. Takie naukowe uściślanie danej dziedziny wiedzy wraz z technicznym usprawnianiem jej zastosowań dało dobre wyniki w naukach techniczno-przyrodniczych.

Dziś jesteśmy świadkami prób rozciągania tego i na inne dziedziny wiedzy, takie jak językoznawstwo, nauki społeczne. Można to robić dwojako: bądź stosując wypróbowane narzędzia terminologiczne fizyki i matematyki, bądź szukając nowych narzędzi, bardziej dostosowanych do nowych treści, jakie się chce przerabiać myślowo.

Obecnie głównie ten pierwszy sposób ma wzięcie (np. cybernetyka). Sprzyja on szybkiemu rozpowszechnianiu się postawy tzw. technokratycznej. Wraz z nią rozpowszechnia się urazowa postawa egzystencjalistyczna, jako reakcja przeciwko wyjaławiającej jednostronności stanowisk techniczno-ekonomicznych.

17. Drugi sposób naukowego uściślania, polegający na tworzeniu nowych rodzajów terminologii, jak dotychczas nie ma widocznych osiągnięć. Skutkiem tego zawodzą też próby myślowego opanowania różnych dziedzin wiedzy z innego stanowiska niż — fizyki i techniki.

Takie np. próby, jak Teilharda de Chardin czy Emanuela Mounier wyzwalają entuzjazm wśród tych, którym nie wystarcza technokracja. Ale próby te rozpływają się w mętnej frazeologii, nie nadającej się do skutecznego użytku praktycznego.

18. Tu też znowu ujawniają się skutki terminologicznego zacofania metafizyki (por. 12). Nie jest bowiem ona w stanie podać ścisłych sformułowań tego, co w publicystycznych wystąpieniach tych autorów wygląda tak zachęcająco, lub — co budzi sprzeciwy.

Zresztą, podobnie jak wyżej, zachodzą tu również nieporozumienia skutkiem nie dość wyraźnego rozróżniania pojęć: „duchowy" i „nadprzyrodzony". Niemożność wtłoczenia w zwykłe naukowe ramy treści nadprzyrodzonych skłania do zupełnej rezygnacji z naukowej poprawności wszędzie tam, gdzie zaczyna się stosować pojęcie „duchowy", a więc — w całej humanistyce.

19. Pewne pojęcie o tym usprawnianiu terminologii naukowej dają moje propozycje sprzed 25 lat, które nazwałem *Techniką wiedzy*. Podobnie *Dowód ex motu* ks. J. Salamuchy i mój *Zarys programu filozoficznego* są jedynie próbkami pokazującymi, jak można by stosować najnowocześniejsze narzędzia myślenia do tradycyjnych zagadnień teologii i filozofii.

Są to jednak tylko próbki. Ani nie przesądzają tego, że tylko takie pojęcia mają służyć za podstawę sformalizowanego ujęcia, ani też tego, że ma to być robione za pomocą tylko takiej symboliki. Wszelkie punkty widzenia i wszelkie metody symboliczne są tu dopuszczalne, byle by zaczynały od jednoznacznego ustalenia terminologii i poprawnie ją dalej stosowały.

20. O ile mi wiadomo, żadnych podobnych prób nikt już potem nie podejmował. Ostatnio opublikowano w Ameryce angielski przekład *Dowodu ex motu* ks. J. Salamuchy („The New Scholasticism", XXXII, 3, July, 1958), ale nie wspomniano tam, by ukazało się coś nowego w tej dziedzinie. Zresztą na całym świecie stan logiki jest niepomyślny. Oto parę wyjątków z wiadomości, które otrzymałem w zeszłym roku od najbardziej kompetentnych osób w tej dziedzinie: „sam tomizm jest niezmiernie słaby — większość katolików bawi się różnymi egzystencjalizmami, odrzucając nawet to niewiele chęci do porządku i logiki, jakie cechuje paleo-tomistów ...w obozie tomistycznym logicy stanowią bardzo małą mniejszość, bez żadnych właściwie wpływów. Aby wyliczyć kilka głównych uczelni katolickich, to ani Gregorianum, ani Angelicum, ani Institut Catholique w Paryżu, ani Washington Catholic University nie mają ani śladu porządnej logiki. Wykłada się ją w Lowanium, we Fryburgu i w Notre Dame, najlepszym katolickim uniwersytecie Stanów. ...W Niemczech położenie jest przerażające w filozofii, tak katolickiej, jak niekatolickiej. Wszystko biega ...za Heideggerem i gada nie do rzeczy. Dziwne rzeczy dzieją się w Anglii ...Austin i jego Anglicy ...logikę formalną uważają za szkodliwe uproszczenie języka codziennego. ...O Francji lepiej nie mówić. ...Włosi i Hiszpanie oczywiście nie lepsi".

21. Oczywiste jest, że 25 lat temu myśliciele katoliccy mogli nie zdawać sobie sprawy z konieczności skorzystania z początkującej dopiero logiki symbolicznej. Odtąd jednak logika symboliczna i jej zastosowania bardzo się rozwinęły. Zarazem dziś wszyscy już zdają sobie sprawę, iż cała filozofia chrześcijańska musi być budowana na nowo, nowocześnie. Pomimo to jednak myśliciele katoliccy z całą świadomością nie chcą korzystać z logiki symbolicznej.

W perspektywie Kościoła powszechnego małe ma znaczenie, czy dany kraj lub cała kultura spełnia wyznaczone przez Opatrzność zadanie dziejowe. Więc i tu fakt, że u nas zaprzepaszcza się szanse rozwoju nowoczesnej myśli katolickiej — nie zaważy na dziejach Kościoła. Podobnie przegranie tej szansy przez cały krąg

kulturalny Zachodu — też nie sprawi kłopotu Opatrzności. Po prostu będą powołane do tego inne, zdrowsze kręgi kultury.

Niemniej, skoro zdajemy sobie sprawę, że takie szanse są i że od nas zależy, by próbować z szans tych skorzystać, to czy słusznie z nich rezygnujemy?

22. Jeżeli tyle się dziś mówi o potrzebie „angażowania się" katolików we wszystkie nurty współczesnego życia, to w dziedzinie myśli naukowej powinno by to chyba polegać na wszechstronnym wyzyskaniu istniejących narzędzi myślenia i przetwarzaniu ich na użytek tych dziedzin, gdzie takich narzędzi w ogóle brak. Mając wciąż na widoku ten cel ostateczny, by dostarczyć teologii nowoczesnych narzędzi myślowych na potrzeby analogii teologicznej.

Ci katolicy więc, którzy znają się na dzisiejszych wysokosprawnych narzędziach myślenia, powinniby chyba przede wszystkim skupić swe wysiłki na wydobyciu metafizyki z jej zacofania terminologicznego.

23. Oczywiście że najwspanialsze nawet osiągnięcia naukowe nie są porównywalne do zachwyceń mistycznych. Wszak nawet św. Tomasz z Akwinu pod koniec życia porównał cały swój dorobek teologiczny i filozoficzny — do słomianej sieczki. Jednakże całe swe życie poświęcił stworzeniu tego dorobku. Jeżeli więc już kogoś Opatrzność wyposaża w taką mniej lub bardziej sprawną „sieczkarnię" myślową, to chyba nie należy odwracać kolejności, i zwracając się od razu ku kontemplacji, z góry rezygnować z wyprodukowania swej porcji „sieczki" myślowej — raczej nieprzydatnej za życia, ale która może się innym kiedyś przydać...

Jan Franciszek Drewnowski

MIECZYSŁAW GOGACZ

NACZELNE PRAWA ISTNIENIA

1. Podaję najpierw określenie filozofii: filozofia jest zespołem twierdzeń, tłumaczących pierwsze przyczyny bytu ze względu na pierwsze prawa istnienia i myślenia. Postaram się teraz wytłumaczyć i uzasadnić to określenie.

Filozofia nie może nie tłumaczyć rzeczywistości. Jeżeli nie tłuma-

czy rzeczywistości, jest teorią fikcji. Nie może też tłumaczyć dowolnie. Nie może więc podporządkować rzeczywistości schematom z góry przygotowanym. Może jedynie wyjaśniać rzeczywistość zgodnie z rzeczywistością. Nie może jednak wyjaśniać jej tak, jak wyjaśniają rzeczywistość nauki szczegółowe. Nauki szczegółowe (np. fizykalne) badają rzecz, o ile jest mierzalna. Nie pytają o przyczyny istnienia rzeczy. Stwierdzają raczej zachowanie się rzeczy, i to w dodatku tylko rzeczy materialnej. A więc już od początku mają ograniczony zakres badań. Nie pytają o całą rzeczywistość, lecz zajmują się określoną grupą bytów. Filozofia nie może mieć takich założeń. Musi bez założeń wykryć całość, zobaczyć wszystko, co jest w rzeczywistości. Nie może więc także być uogólnieniem nauk szczegółowych, ponieważ byłaby uogólnieniem twierdzeń, dotyczących tylko części rzeczywistości. Filozofia musi informować o całej rzeczywistości, a stąd inaczej niż wszystkie inne nauki. Musi to być poza tym informacja komunikatywna i sprawdzalna. Nie może to być tylko zespół osobistych odczuć. Filozofia więc musi mieć intersubiektywnie sensowną metodę.

Metodologia informuje o tym, że nauka jest zespołem komunikatywnych i sprawdzalnych twierdzeń. Zespół jednych twierdzeń różni się od zespołu innych twierdzeń wtedy, gdy dotyczy innego przedmiotu, a więc tego, co badam, i gdy ten zespół twierdzeń jest uzyskany inną, właściwą tylko temu przedmiotowi metodą.

Filozofia bada rzeczywistość, ale nie bada w niej wszystkiego. Bada pierwsze przyczyny rzeczy realnie istniejących. Bada więc w realnie istniejącej rzeczy te elementy, dzięki którym rzecz jest sobą i dzięki którym rzecz w ogóle istnieje. Intelekt ludzki stwierdza fakt istnienia w poznaniu jeszcze przednaukowym. Coś jest. A stwierdzając ten fakt, który jest doświadczalnym kontaktem władz poznawczych człowieka z rzeczą, stwierdza jednocześnie, że to coś istniejące jest różne od innych rzeczy, że jest więc sobą. I tak właśnie istnieje, że jest sobą i jest czymś różnym od innej rzeczy. Intelekt po prostu odczytuje to, co realnie jest. Człowiek tak więc myśli w tym wypadku, jak rzeczywiście jest. Są rzeczy, realnie istnieją jako osobne przedmioty. Tak bowiem pojawiły się w ludzkich władzach poznawczych. Intelekt tak je znajduje i taką ustala regularność: rzeczy zawsze tak istnieją, że jedna różni się od drugiej, a stąd każda jest sobą. A regularność to już prawo. Filozofia nazywa wykryte regularności prawem tożsamości i prawem niesprzeczności. W świetle tych praw, a więc zawsze wtedy, gdy jedna rzecz różni się od drugiej, gdy więc każda rzecz jest osobną jednostką — filozofia bada jej ostateczne przyczyny. Bada więc to, dzięki czemu rzecz jest sobą, dzięki czemu różni się od drugiej rze-

czy, dzięki czemu w ogóle istnieje. Zespół twierdzeń na te tematy jest właśnie tłumaczeniem pierwszych przyczyn rzeczy, i to w świetle pierwszych praw istnienia, które są jednocześnie pierwszymi prawami myślenia.

Zbierając wyniki dotychczasowych analiz można ustalić, że filozofia jest zespołem twierdzeń, tłumaczących pierwsze przyczyny bytu ze względu na pierwsze prawa istnienia i myślenia.

2. Należy bardzo podkreślić to, że filozof jako człowiek powinien znać wiele różnych dyscyplin naukowych. Powinien znać oczywiście nauki przyrodnicze i humanistyczne. Filozof jednak jako filozof nie może wykorzystać metod tych nauk ani ich wyników na terenie filozofii. Nie uprawiałby bowiem wtedy filozofii. Filozof bada istniejące rzeczy od strony ich pierwszych przyczyn. I to jest jego przedmiot badań, który nie jest identyczny z przedmiotem badań żadnej nauki. Przedmiot ten bada filozof w świetle pierwszych praw istnienia metodą pokazywania absurdu nieprzyjęcia danego twierdzenia o przedmiocie. Zaraz to zilustruję.

Nie da się zaprzeczyć, że doświadczamy poznawczo rzeczy. Że doświadczenie to wyrażamy w twierdzeniu: coś jest sobą. Załóżmy, że to, co istnieje, nie jest sobą, czyli że żadna rzecz nie jest sobą. Twierdzenie, że żadna rzecz nie jest sobą, jest absurdalne. Wyklucza między innymi poznawalność rzeczy. A poznawalność ta jest doświadczalnym faktem.

Intelekt ludzki ustala nie tylko to, że jedna rzecz różni się od drugiej (zasada niesprzeczności), że każda rzecz jest sobą (zasada tożsamości), że jednocześnie nie może być sobą i nie sobą (zasada wyłączonego środka). Ustala także i przede wszystkim, że rzecz istnieje. Istnieć to znaczy być w porządku realnych konkretów. Człowiek doświadcza poznawczo rzeczy. Wie, że rzeczy są. I wie, że bez faktu istnienia wszystko jest fikcją. Nie liczy się dla porządku realnego to, co nie istnieje. Czymś ogromnie doniosłym w rzeczy jest ten fakt, dzięki któremu rzecz istnieje. W swej wiedzy o konkrecie doświadczanym filozof notuje fakt, że w rzeczy jest to, dzięki czemu rzecz istnieje. Nie istniałaby przecież, gdyby nie miała w sobie tego, dzięki czemu istnieje. Tę przyczynę, ten powód, dzięki któremu rzecz istnieje, filozof nazywa istnieniem. Wie, że każdy konkret realny ma to, co można nazwać istnieniem. Wie dalej, że istnieje coś, a więc określony zespół treści, które są sobą. To jest zespół, wyróżniający dany byt spośród innych. Filozof nazywa to istotą. Filozofa jako filozofa nie interesuje wyliczenie tych treści. Wystarczy mu, gdy wie, że aby istnieć trzeba mieć to, co zostało nazwane istnieniem, i że istnienie jest zawsze istnieniem czegoś.

To coś, a więc istota, nie jest czymkolwiek, lecz pewnym materiałem uporządkowanym w sposób, który jest właściwy tylko danym bytom. Filozof powie, że istotę rzeczy stanowi materia i forma.

Ta charakterystyka bytu jest bardzo szczegółowa, ale jednocześnie tak analogiczna, że może odnosić się do każdego bytu. W jakiejś tam dyscyplinie filozoficznej filozof będzie rozpatrywał poszczególne byty. Okaże się, że wszystkie byty poznawalne poprzez zmysły złożone są w swej istocie z materii i formy i że istoty takie tak właśnie istnieją, że są złożone z materii i formy. Materia więc i forma to przyczyny, dzięki którym istota bytów materialnych jest właśnie taka. A więc jakiś uporządkowany materiał jest przyczyną tego, że rzecz jest sobą. A więc — upraszczając — np. taki materiał, jak tlen i wodór, uporządkowany w taki sposób, że stanowi wodę, jest przyczyną istoty wody.

Intelekt wykrywa dalej, że przyczyną czegokolwiek jest zawsze coś realnie istniejącego, a więc byt. Intelekt wykrywa więc nową regularność, że zawsze dla bytu przyczyną jest byt. Tę regularność filozofia nazywa prawem racji dostatecznej lub zasadą racji dostatecznej: każdy byt tłumaczy się bytem, każdy byt ma realnie to, dzięki czemu jest tym czymś. To coś, dzięki czemu jest tym czymś, ma w sobie lub poza sobą. Dla każdego bowiem realnego faktu musi istnieć realna przyczyna. Inaczej bowiem obowiązywałaby absurdalna zasada, że nicość daje byt, czyli że to, czego nie ma, samo się stwarza. Jest to oczywisty absurd.

Filozof stoi teraz wobec zaskakującego faktu, że istota tłumaczy się sama, a istnienie bytu nie tłumaczy się samo przez się. Istota jest taka, czyli jest istotą takiej oto rzeczy, ponieważ ma taki właśnie materiał w taki oto sposób uformowany. Z tego, że rzecz jest taka, wcale nie wynika, że istnieje. Wynika, że jest uformowana, nie wynika, że przez to samo jest w porządku realnych konkretów. Poza istotą więc, która nie jest taka, że musi zawsze istnieć, istnieje przyczyna tego, że istota w ogóle jest elementem realnego bytu. Byt jest dzięki istnieniu i trzeba znaleźć przyczynę tego istnienia. Każdy bowiem realny fakt ma przyczynę, która go uzasadnia.

Teraz zabieg jest znowu dość prosty. Filozof nawiązuje do faktu, że człowiek ma doświadczenie zmian. Wśród zmian, które są zawsze czymś spowodowane, istnieje taka zmiana, jak zaistnienie (czegoś nowego). Ta zmiana ma też swoją przyczynę. Do tego miejsca zgadzają się tomiści z materialistami: byt jest zmienny i jest przyczyna zmian.

Materialiści twierdzą, że każdy byt ma swoją przyczynę, którą jest materia. To znaczy, że każdy byt jako jednostka, zbudowany

z materii, ma swoją przyczynę, ale wszystkie byty razem wzięte, stanowiące całą rzeczywistość, czyli suma bytów materialnych nie ma różnej od siebie przyczyny. Można też powiedzieć, że materializm, jako monizm, przyjmuje tylko porcjowanie tej samej zawsze materii w różne byty. Ale wtedy różnice między bytami są tylko numeryczne czyli fikcyjne. Trzeba przyjąć albo że konkrety są złudzeniem, albo że są dwa rodzaje materii. Inaczej wpada się w sprzeczność.

Tomiści twierdzą na zasadzie różnic między bytami, że przyczyna od skutku różni się tak, jak jeden byt od drugiego, tzn. inną istotą i innym, tej istocie właściwym, istnieniem. Jeżeli istoty rzeczy są takie, że nie muszą istnieć, a istnieją, to znaczy otrzymały istnienie. A otrzymać istnienie, to znaczy przejść z porządku nicości do porządku realnego. Takiej zmiany nie może dokonać każdy byt, lecz taki, którego istota jest taka, że może powodować istnienie. Filozof ustala, że to musi być byt posiadający istnienie w swej istocie. Gdy istnienie wypełnia istotę, wtedy taki byt jest konieczny, musi zawsze istnieć i jest wystarczającą przyczyną istnienia innych bytów.

Z prostego doświadczonego faktu, że istnieją dwie rzeczy różne, filozof dochodzi do stwierdzenia 1 — prawa tożsamości: rzecz jest sobą; 2 — prawa niesprzeczności: jedna rzecz nie jest drugą; 3 — prawa wyłączonego środka: rzecz jest sobą lub nie sobą; 4 — prawa racji dostatecznej: byt ma to, dzięki czemu jest bytem; 5 — tym, dzięki czemu byt jest bytem, może być także tylko byt, inaczej bowiem obowiązywałby absurd, że niebyt daje byt; 6 — materia i forma jest przyczyną istoty, ale nie sprawczą przyczyną bytu; 7 — przyczyną sprawczą bytu, czyli przyczyną zaistnienia bytu, jest byt, który w swej istocie posiada istnienie; 8 — istnienie jest pierwszym aktem bytu, bez istnienia nic nie może znaleźć się w porządku realnych konkretów; istnienie, jeżeli nie jest tożsame z istotą rzeczy, jest utracalne i udzielane przez byt samoistny; 9 — byt samoistny wykrywa się przy analizie zasady racji dostatecznej tłumaczącej zmianę.

3. Jeżeli możliwa jest i metodycznie poprawna taka analiza doświadczenia faktu istnienia rzeczy, jak ta, którą tu naszkicowałem, intelekt otwarty nie może przejść obok niej obojętnie. Człowiek nieuprzedzony zawsze jest gotowy na przemyślenie argumentów za daną tezą. Inaczej bowiem staje się dogmatystą. Mam wrażenie, że człowiek nigdy nie jest zwolniony z wysiłku myślenia i zawsze obowiązuje człowieka wierność prawdzie. Jedynie prawda może być znakiem rozpoznawczym wartości systemu

filozoficznego. Nie może być prawdziwe twierdzenie, że filozofia polega na przeżyciu wartości transcendentnych. Filozofia bowiem nie może znaleźć się w kategorii odczuć. Jest zawsze intelektualnym tłumaczeniem tego, co istnieje. Inaczej nie różniłaby się od poezji. A można wykazać, że wykrywanie np. pierwszych zasad, jest zabiegiem poznawczym uzasadnionym i naukowym. Nie może też być prawdziwe twierdzenie, że dowolnie można sobie przyjąć dany system filozoficzny jako osobistą filozofię. I w tym wypadku muszą rozstrzygać racje prawdziwości. Oczywiście problem prawdy może wywołać dyskusję. Zawsze jednak można nazwać prawdą to, co realnie jest w rzeczywistości. W rzeczywistości są poszczególne konkrety i one są początkiem naszego poznania. Zerwanie kontaktu z realnymi, poza poznającym podmiotem istniejącymi rzeczami, rozpoczęcie filozofii od subiektywnego przeżycia prowadzi do idealizmu, który polega na tym, że podmiot poznający tworzy rzeczy. Tworzenie rzeczywistości wprowadza w porządek intencjonalny. Tymczasem człowiek doświadcza rzeczywistości poza sobą i chce wiedzieć, jaka jest ta rzeczywistość. I filozof może mu wykazać, że struktura bytu, jako więc czegoś złożonego, czyli przygodnego, z utracalnym istnieniem, jest sensowna i w ogóle istnieje dzięki temu, że w tym samym realnym porządku bytów istnieje realna przyczyna istnienia.

Mieczysław Gogacz

JAN TUROWSKI

SYTUACJA MAŁŻEŃSTWA W POLSCE I W ŚWIECIE

Pytanie o sytuację małżeństwa w Polsce i w świecie to jest pytanie o jego stan, jego położenie, jego perspektywy na przyszłość, o stosunek jednostek i grup społecznych do małżeństwa, o warunki jego rozwoju. Jest to, stawiane w płaszczyźnie socjologicznej, pytanie o to, co właściwie dzieje się z małżeństwem jako grupą społeczną. Brzmi ono jednak tak jak pytanie o czyjeś zdrowie, o kim wszyscy mówią i już przed zadaniem pytania wiedzą, że jest chory tak bardzo, że przechodzi tzw. kryzys. W przypadku zaś małżeństwa tę swoją diagnozę i ocenę jego sytuacji ujmują w słowach powszechnie stosowanych w rozmowach, publicystyce i literaturze naukowej [1], a mianowicie: rozpad, kryzys, dezintegracja, dezorganizacja, upadek.

Ten pesymizm w ocenie sytuacji małżeństwa w Polsce i w świecie płynie ze stwierdzenia wzrostu ilości rozwodów, porzucania współmałżonka i dzieci, wzrostu liczby dzieci pozamałżeńskich. Wszystkie te fakty dowodzą bowiem, że małżeństwa albo w ogóle nie powstają, albo też że funkcje małżeństwa są spełniane w sposób szkodliwy dla społeczeństwa i jego rozwoju, albo też, że — powstawszy — nie wytrzymują próby życia i rozpadają się faktycznie czy też formalnie przez orzeczenie rozwodu.

Te potoczne pesymistyczne oceny podziela wielu badaczy życia społecznego. Sorokin jest zdania, że małżeństwo ulega coraz bardziej dezorganizacji, tak że społecznie uznane i usankcjonowane małżeństwa w końcu nie dadzą się oddzielić i odróżnić od form nieusankcjonowanych seksualnego współżycia [1]. Zimmerman jest również pesymistą w ocenie sytuacji małżeństwa i dowodzi, że rodzina i małżeństwo przeszły dwa wielkie kryzysy dziejowe

[1] P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1941, *vol.* IV, s. 776.

(u Greków i Rzymian), z których się podźwignęły, ale nie są już w stanie podnieść się z gruzów współczesnego swego upadku [2]. Niektórzy jeszcze wyraźniej upatrują we współczesnej sytuacji małżeństwa kres jego historii jako grupy społecznej. Słynne jest przecież wypowiedzenie się J. B. Watsona, założyciela i twórcy szkoły biheviorymu w psychologii i socjologii: ...*In fifty years there will be no such thing as marriage* („W ciągu 50 lat nie będzie takiej rzeczy, jak małżeństwo"). Ale w tym chórze już nie ocen i prognoz, ale proroctw społecznych brzmi ciągle najdonioślej głos Fouriera, socjalisty utopijnego, który jeszcze w XIX wieku zapowiadał, że zanika rodzina, pękną też wreszcie i kajdany małżeństwa. Aprobując oceny socjalistów utopijnych z pierwszej połowy XIX wieku — Aleksander Świętochowski w swym *Przeglądzie utopii* wykazywał również, iż zapowiedź socjalistów utopijnych ziści się, a dokona tego rozwój społeczny. „...Z dawnej rodziny usunęły się lub usuwają pod naporem rozwoju ekonomicznego rozmaite podpory, czyniące ją osobnym państewkiem, przestała ona być tkalnią, browarem, rzeźnią, restauracją itd., jest lichą pielęgniarką i lichą szkołą. Gdy z niej, co już prawie dokonało się w społeczeństwach najwyższej kultury — wyjdzie dziecko do publicznego zakładu wychowawczego — pozostanie ona pustym domem, w którym zamknięta dozgonnie para małżeńska ujrzy karę niezasłużonego więzienia. I znowu na progu tego domu stanie duch Fouriera" [3]. Tak nadchodzi zmierzch rodziny i małżeństwa.

Ten pesymizm w ocenie sytuacji małżeństwa współczesnego płynie więc nie tylko ze statystycznego zestawienia objawów kryzysu, ale, jak widać, wydaje się wynikać z analizy dotychczasowego rozwoju, przemian kultury nowożytnych społeczeństw i przemian samej rodziny i małżeństwa.

Rzeczywiście prawdą jest, że w społeczeństwach XIX i XX w. zachodzą przemiany, które zmieniają w dość zasadniczy sposób sytuację rodziny i małżeństwa, układ stosunków w obrębie grupy małżeńskiej i jego strukturę, przeto często wymagają od nas nowego postępowania, lecz istota tych zmian i nowe położenie małżeństwa nie zawsze jest trafnie oceniane.

Do czego bowiem sprowadzają się przemiany, którym ulega małżeństwo?

W studiach socjologicznych nad rodziną i małżeństwem podkreśla się, że w toku procesów industrializacji i urbanizacji, jakie

---

[2] C. C. Zimmerman, *Family and Civilization*, New York, s. 798.

[3] A. Świętochowski, *Przegląd Utopii w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.

objęły Europę Zachodnią już w pierwszej połowie XIX wieku a następnie przechodzą przez Amerykę i rozszerzają się w Azji, Afryce w XX wieku — zmienia się rodzina, kurczy się zakres funkcji rodziny i małżeństwa, które rodzina i małżeństwo spełniały w przeszłości na rzecz swych członków lub innych grup społecznych. Jest rzeczywiście sprawą bezsporną, że funkcje ekonomiczno-wytwórcze, wymiany dóbr gospodarczych i usług oddzieliły się zupełnie od rodziny i małżeństwa współczesnego, w stosunku do dawnych jego stanów. Słusznie podaje *Evangelisches Soziallexikon*, że stara, gospodarstwem domowym pogłębiona jedność małżeństwa i rodziny, która była dotychczas jednością zamieszkania, produkcji i konsumpcji, została obecnie rozbita przez postępującą industrializację [1]. Małżeństwo jako rdzeń rodziny i rodzina jako rozszerzone małżeństwo traci w ciągu rozwoju historycznego wiele swych dawniej spełnianych funkcji (ekonomiczną, częściowo wychowawczą, wypoczynkową, opiekuńczą, gospodarstwa domowego itp.). Nietrudno już teraz zauważyć, że istota tych przemian sprowadza się do pozbawienia rodziny i małżeństwa tylko historycznych, akcydentalnych, a nie istotnych dla niego funkcji, że nie czynią one z małżeństwa zbędnej formy, jak to stwierdzał Al. Świętochowski, ale odejmują mu funkcje z istoty życia społecznego do niego nie należące. Nadal bowiem małżeństwo ma jako swój cel wydawanie na świat potomstwa i jego wychowanie oraz wzajemne uzupełnianie się w miłości i doskonaleniu osobowości współmałżonków. Ale zmiany w funkcjach rodziny i małżeństwa, chociaż nie godzą w byt małżeństwa, to jednak zwężanie się tych zadań rodziny wywiera pewien wpływ na zmniejszanie się roli i znaczenia małżeństwa dla szerszych grup społecznych i ma wpływ przede wszystkim na strukturę, na układ stosunków w samym małżeństwie. W wyniku tych ogólnoświatowych procesów industrializacji i urbanizacji, zmian w organizacji wytwarzania i całej kultury we współczesnym małżeństwie odpadają czynniki zewnętrzne, sprzyjające jego trwaniu. Wspólna praca, wspólne gospodarstwo domowe, zakład pracy, odgrywały ongiś rolę korzystną przez podtrzymywanie małżeństwa w tych okresach, gdy więź podmiotowa, wzajemne uczucia ulegały okresowemu osłabieniu czy nawet zatamowaniu. Współcześnie natomiast więź podmiotowa, czyli postawy małżonków względem siebie, stopień zrozumienia i poświęcenia się celom istotnym małżeństwa — odgrywają rolę decydującą.

Podaje tę prawdę w pewnym skrócie znawca socjologii rodziny

[1] *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 1956, s. 331.

J. Sirjamaki wspominając, że tam, gdzie brak uczucia miłości — tam dochodzi do upadku, gdyż brak ekonomicznej konieczności podtrzymywania małżeństwa [5]. My powiemy inaczej: tam, gdzie brak właściwego pojmowania miłości jako miłości duchowej, oraz celów małżeństwa i jego charakteru — tam następuje rozpad, bo nie ma i nie może być innych uzasadnień dla jego utrzymania.

Tej zmianie w charakterze więzi społecznej oraz stosunków w grupie małżeńskiej sprzyja inny jeszcze warunek poza zjawiskiem kurczenia się funkcji rodziny. Jest nim przejście kobiety do pracy zarobkowej poza domem. Słusznie podkreśla wielu autorów, że jest to zmiana powodująca bardzo głębokie i daleko sięgające konsekwencje dla małżeństwa współczesnego [6].

Nie zagłębiając się zbytnio w dane statystyki stwierdzimy, że we wszystkich industrializujących i urbanizujących się społeczeństwach (niezależnie od typu ustroju politycznego) kobiety powszechnie i w większości oddają się pracy zarobkowej poza domem. Kształcą się zawodowo i pracują zarobkowo. W Anglii i Francji 40% ogółu pracujących stanowią kobiety mężatki. W USA w roku 1953 — 55% kobiet zamężnych pracowało zarobkowo poza domem. W NRF co czwarta kobieta zamężna jest zatrudniona zarobkowo [7]. W ZSRR, w r. 1951 — 40% ogółu zatrudnionych w tym kraju stanowiły kobiety. W Polsce zachodzi to samo zjawisko, tak że w r. 1955 na 100 osób zatrudnionych w samych działach gospodarki państwowej (z wyjątkiem rolnictwa) pracowały 33 kobiety. Jest to zjawisko trwałe i nieodwracalne, występujące w różnych krajach i ma swoje źródło w oddzieleniu się produkcji od gospodarstwa domowego, od rodziny, w przemianach ustrojowych, w przemianach poglądów i świadomości samych kobiet [8]. Otóż fakt przejścia kobiety-mężatki do pracy zarobkowej poza domem powoduje i pogłębia zmianę stosunków w rodzinie i małżeństwie.

---

[5] J. Sirjamaki, *The American Family in the Twentieth Century*, Cambridge 1955.

[6] K. Przecławski, *Małżeństwo w Polsce współczesnej*, „Kultura i społeczeństwo", Nr 4, r. 1958.

[7] G. Baumert, *Some Observations on Current Trends in the German Family* [w:] *Transactions of the World Congress of Sociology*, London 1956, t. VI.

[8] Por.: A. Myrdal, V. Klein, *Women's Two Rolls. Home and Work*, London 1956. Zdaniem autorek proces ten występuje we wszystkich industrializujących się krajach i nawet wśród tych warstw społecznych, w których dochód z pracy jest wystarczający dla utrzymania rodziny. Zjawisko więc zarobkowej pracy kobiet zamężnych nie ma wyłącznie podłoża ekonomicznego, ale znajduje swe uzasadnienie w emancypacji kobiet, w redukcji zajęć domowych w deklasacji społecznej „gospodyni domowej" i zajęć kuchennych, w dążeniu kobiety do pełnego udziału w życiu społeczeństwa.

Skoro kobieta staje się żywicielem rodziny i przestaje być jedynie gospodynią domu, stosunki między małżonkami tracą charakter zależności i podległości, a uzyskują pełnię równości i niezależności, władza w rodzinie ulega podziałowi między matkę i ojca — żonę i męża. Zmianie też ulega dotychczasowy podział czynności i ról między małżonkami w rodzinie.

Te właśnie przemiany strukturalne w kulturze umysłowej, technicznej i moralnej społeczeństw doprowadziły do zmian w małżeństwie, wytworzyły nowe elementy w sytuacji małżeństwa, doprowadziły do pojawienia się nowych trudności w funkcjonowaniu współczesnego związku małżeńskiego.

Ogół tych nowych warunków, elementów w sytuacji małżeństwa i trudności dałby się sprowadzić do następujących rodzajów:

1. Oparcie małżeństwa wyłącznie na więzi podmiotowej. Dlatego też o trwaniu małżeństwa, o spełnianiu przez nie jego zadań decydują sami małżonkowie. Im przeto większa jest ich świadomość roli małżeństwa i znajomość jego celów, im większy wysiłek w pracy dla dobra dzieci, im większy wzajemny wpływ celem doskonalenia się — tym małżeństwo ma większe szanse trwałości. Dlatego też trzeba powiedzieć, że współcześnie przede wszystkim formacja osobowości małżonków decyduje o ich małżeństwie i rodzinie. Stąd właśnie wywodzi się zarazem słabość małżeństwa przy zaniedbaniach moralnych jego członków, ale zarazem jakaś dziejowa czystość, wielkość tego związku społecznego, opartego i rozwijającego się przez ciągłość doskonalenia się jego członków. O ile dawniej małżeństwo trwać mogło przez wzgląd na majątek, na interesy, na stanowiska, na inne jakieś wartości pozaosobiste, dzisiaj uwolniło się ono zupełnie od tych motywów. Zarówno w powstawaniu jak i w swym istnieniu. Jego trwałość i rozwój zależy od kultury osób tworzących związek małżeński.

Dlatego jest wysoce charakterystyczne, jak ostatecznie cechy charakteru, osobowość, postępowanie współmałżonków decyduje też o ich szczęściu. W badaniach małżeństw, uważających się za nieszczęśliwe lub bardzo nieszczęśliwe, skonstruowali socjologowie i psychologowie amerykańscy swego rodzaju tabelę takich właśnie zarzutów, jakie mają małżonkowie w stosunku do siebie, które tutaj podajemy za L. M. Termanem na dowód roli osobowości i kultury osoby w losach poszczególnych małżeństw[9].

---

[9] Lewis M. Terman, *Psychological Factors in Marital Happiness*, New York 1938. To zestawienie zarzutów występuje w różnych pracach w nieco zmienionej formie, cytuję je za W. L. Ogburn, M. F. Nimkoff, *A Handbook of Sociology*, London 1949, s. 479.

Tabela

Zarzuty mężów w stosunku do żon:			*Zarzuty żon w stosunku do mężów:*
Brak uczucia, miłości	1	1	Samolubny, niedobry
Samolubna, niedobra	2	2	Nieprawdomówny, okłamuje mnie
Zrzęda, narzekająca ciągle	3	3	Dowodzący, pryncypialny
Gwałtowna	4	4	Zrzęda, narzekający, „wszystko mu źle"
Zarozumiała	5	5	Brak uczucia, miłości
Nieszczera, fałszywa	6	6	Nerwowy, niecierpliwy
Krytykująca	7	7	Nieszczery, fałszywy
Ograniczona	8	8	Wyłącznie rządzący
Dowodząca, pryncypialna	9	9	Krytykuje mnie
Nieprawdomówna, okłamuje mnie	10	10	Niewierny
Psuje dzieci	11	11	Leniwy, próżniak
Wyłącznie zarządzająca	12	12	Pod wpływami teściów
Pod wpływami teściów	13	13	Wpływowy
Niedostatecznie zarabiająca	14	14	Ograniczony
Nerwowa, niecierpliwa	15	15	Niedostatecznie zarabia
Podlegająca wpływom	16	16	Kobieciarz, interesuje się innymi
Zazdrosna	17	17	Lekkoduch, bawi się
Leniwa, próżniak	18	18	Gwałtowny
Lekkoduch, bawi się	19	19	Lubi wypić, pije nałogowo
Za gadatliwa	20	20	Zbyt intelektualizuje
Dobiera sama przyjaciół	21	21	Kieruje się względami, układny, bez oblicza
Interesuje się innymi	22	22	Zarozumiały, lekceważy mnie
Brak wolnego czasu, ciągle zajęta	23	23	Dobiera sam przyjaciół
Kieruje się względami, układna bez oblicza	24	24	Psuje dzieci
Zbyt intelektualizuje	25	25	Brak wolnego czasu, ciągle zajęty
Nałogowo pije	26	26	Za gadatliwy
Niewierna	27	27	Bigot
Bigotka, dewotka	28	28	Zazdrosny
Brak wychowania	29	29	Przeklina
Przeklina	30	30	Pijący
Łakoma	31	31	Brak wychowania
Za stara	32	32	Za stary
Pali papierosy	33	33	Łakomy
Pije	34	34	Pali papierosy
Za młoda	35	35	Za młody

Wszystkie te skargi mają charakter racjonalizacji, częściowo są symptomami trudności, na których tle rodzą się cechy usposobienia, często wyrażają obiektywne trudności, najczęściej jednak braki osobowości, często zaś są przejawami nieprzystosowania osobowości. Ta lista zmienia się w poszczególnych okresach czasu, jest różna w różnych krajach, w różnych warstwach społecznych. Słusznie jednak konstatuje Ogburn na tym tle za wieloma innym badaczami, że jednakże osobowość jest współcześnie centralnym czynnikiem w małżeńskim przystosowaniu i współżyciu.

To stwierdzenie określa ogromne pole dla praktycznej działalności w utrzymaniu trwałości małżeństwa. Słusznie bowiem wskazuje Czesław Znamierowski w pięknym artykule z psychologii małżeństwa: „...Małżeństwo to grupa długotrwała... Stosunek między dwoma partnerami nie jest czymś niezmiennym i sztywnym, przeciwnie jest czymś co wciąż ulega zmianie i co wymaga podtrzymania. Takim stosunkiem jest więź małżeńska. Trzeba ją wzmacniać i rozwijać".[10] A tymczasem na tym odcinku trwa dziwna bierność, zdanie się na grę wypadków, jakiś fatalizm (a już tak miało być, a „wpadłem", a już taka dola, a los tak chciał, pomyliłem się itd.).

Paradoksem współżycia małżeńskiego jest jaskrawa i powszechna sprzeczność w postawach kandydatów do związku małżeńskiego w stosunku do ich postaw po zawarciu związku małżeńskiego. O ile przed zawarciem małżeństwa występuje maksymalna dbałość o kulturę zachowania, połączona często nawet z „przebieraniem się w pawie piórka", o tyle po zawarciu związku małżonkowie po prostu uważają się za zwolnionych od wszelkiego wysiłku, od wszelkiej kontroli swego zachowania, od obowiązku nie tylko miłości, ale wręcz sprawiedliwości w stosunku do najbliższej osoby. W domu, w małżeństwie, w rodzinie uważa się, że nie obowiązują reguły często nawet elementarnej staranności o swe postępowanie. Małżonkowie popadają w różnego rodzaju maniery, narowy, są po prostu niedobrzy dla siebie, gdy w stosunku do osób obcych wstydziliby się takiego postępowania i postępują poprawnie. Tymczasem współżycie małżeńskie trwa dni, miesiące, lata, obejmuje tysiące sytuacji codziennych, dotyczących najbardziej różnych, powtarzających się czynności życiowych i tym bardziej wymaga ciągłej czujności, kontroli i pracy nad kulturą postępowania, kulturą osoby. I dlatego właśnie po zawarciu małżeństwa występują często tragedie, trudności, kryzysy. Ale mał-

---

[10] Czesław Znamierowski, *Z psychologii małżeństwa*, „Kultura i Społeczeństwo", Nr 3, r. 1957.

żonkowie nie widzą ich przyczyn w całkowitym zaniedbaniu wysiłku nad kulturą współżycia, okrywając je fatalistycznymi formułami. Są to jednak swojego rodzaju „czapki-niewidki", którymi małżonkowie przykrywają bankructwo swego współżycia.

Trzeba bowiem stwierdzić, że małżeństwo oparte na miłości duchowej jest w stanie trwać mimo wszelkie trudności i niesprzyjające warunki.

2. Drugą grupę trudności i specyficzny, nowy element w sytuacji współczesnego małżeństwa, zarówno w Polsce, jak w innych krajach, stanowi sprzeczność między trwającymi jeszcze poglądami na rolę kobiety i mężczyzny w małżeństwie i rodzinie, poglądami na podział czynności pomiędzy mężem a żoną w stosunku do rzeczywistego układu rzeczy.

Sprzeczność ta polega na tym, że w tradycyjnym modelu, wzorze małżeństwa całość czynności gospodarstwa domowego należała do kobiety, rolą zaś mężczyzny było dostarczenie środków do życia, praca zawodowa. Przeto w podziale władzy w rodzinie mężowi przysługiwało kierownictwo i decyzja. W świadomości ludzi modele patriarchalnej organizacji władzy jeszcze tkwią, gdy tymczasem rzeczywistość zmieniła się radykalnie. Kobieta pracuje zarobkowo na równi z mężczyzną, a nawet w większym stopniu, a część czynności gospodarstwa domowego, wychowanie dzieci itp. spada na mężczyznę. Kobieta przeto też chce decydować na równi z mężczyzną o losach rodziny. Tymczasem „miejsce baby w chałupie" — powiadają często mężczyźni, gdy kobieta pracuje zarobkowo poza domem, gdy występuje na zewnątrz. To są „babskie zajęcia" — sprzecza się i buntuje małżonek, „wstyd — krzyczy — abym prał, gotował, robił zakupy, niańczył dziecko". W rezultacie układa się tak powszedni dzień małżeński, jak w owym utworze Macedońskiego [11].

Gdy kobieta rano wstaje, mężczyzna śpi, gdy kobieta idzie po zakupy, mężczyzna śpi, gdy kobieta przygotowuje śniadanie, budzi dzieci, mężczyzna jeszcze śpi. Wprawdzie później i mężczyzna i kobieta pracują, pracują, pracują, pracują, ale po pracy znowu sytuacja układa się na niekorzyść kobiety.

Nie są to sprawy śmieszne, to są akty niesprawiedliwości, wyzysk człowieka, często swego rodzaju niewolnictwo kobiety w XX wieku, jako paradoks jej rzekomej emancypacji. Dręczą się też tym same matki-żony. A tymczasem wbrew rzeczywisto-

---

[11] „Tygodnik Powszechny" Nr 25 (595) z dn. 19. VI. 1960 r.

ści — w oparciu o stary model rodziny, tkwiący jeszcze w poglądach — mąż kłóci się z żoną: „ty nie masz nic do gadania, ja o wszystkim decyduję" — woła. I tak toczą się spory aż do stanów nienawiści.

W wielu małżeństwach i rodzinach poczyna przeto występować nowy podział władzy i czynności w rodzinie, nie wedle tradycji, ale według faktycznego układu zajęć, ilości pracy poza domem obojga współmałżonków, kwalifikacji i uzdolnień; następuje uzgodnienie decyzji „dwugłowe rządzenie" w domu. Patrzą na to kobiety nie pracujące zawodowo poza domem i często sprzeczają się ze swymi mężami: „Patrz! —krzyczą — u X-ch to mąż wszystko robi w domu i dlatego jest dobrze, a ciebie nic nie obchodzi". „Patrz! — unoszą się — u Y-ów to ona decyduje i dlatego jest dobrze, a ty tylko rozkazy chciałbyś wydawać" — chociaż żony te nie mają podstaw do tych oskarżeń.

I tak opowiadają nam sami małżonkowie o sprzecznościach między modelem dawnego małżeństwa i rodziny a rzeczywistym układem stosunków i wypływających stąd trudnościach i kłopotach współżycia małżeńskiego.

Zrozumienie tego elementu sytuacji współczesnego małżeństwa otwiera olbrzymie pole dla praktycznej działalności dla wychowawców publicystyki, kapłanów. Przecież na tym odcinku jest ogromny teren i do kontroli moralnej postępowania współmałżonków i do nauczania o konieczności rewidowania tradycji oraz o nowym podziale czynności w rodzinie i podziale władzy.

Cóż to za miłość bowiem, skoro mąż żonę (lub żona męża) wyzyskuje eksploatując jej pracę lub jej nie docenia, cóż to za posłuszeństwo wzajemne i zgoda, skoro decyzje są jednostronne.

Z tą omówioną cechą sytuacji współczesnego małżeństwa wiążą się praktyczne trudności pogodzenia pracy zarobkowej żony-matki z jej obowiązkami domowymi. Wynikają one nie tylko ze sprzeczności i trudności w rozłożeniu czynności i obowiązków domowych między mężem i żoną, ale też z nieodpowiedniej organizacji i opieki nad pracą zarobkową kobiet, wynikają one wreszcie z nienadążania i niestosowania we właściwym stopniu postępu technicznego dla celów gospodarstwa i potrzeb rodziny.

Trzecim elementem sytuacji współczesnego małżeństwa jest dwoistość praw i ideowa, światopoglądowa sprzeczność między prawem państwowym i kościelnym prawem małżeńskim. Ta sprzeczność występuje w szczególności przez wprowadzenie odrębnych ślubów cywilnych, a właściwie i przede wszystkim — przepisów o dopuszczalności rozwodów, które stoją w sprzeczności z religij-

nym pojmowaniem małżeństwa jako związku nierozerwalnego. Istnienie rozwodów stwarza niewątpliwie warunki do lekkomyślnego zawierania małżeństw, jak również warunki do ich zrywania przez orzeczenie rozwodu [12]. Wprawdzie rozwody mają swą historię, w Anglii dopuszczone zostały np. jeszcze w XVII wieku, lecz w zasadzie w Europie poza Francją wprowadzone zostały dopiero w XX wieku i właśnie współcześnie upowszechniły się. (W Szwecji w roku 1915, w Norwegii w roku 1918, w Danii w roku 1920, w ZSRR w roku 1917, w Polsce zaś w roku 1946). W Europie państwowy zakaz udzielania rozwodu występuje tylko w Irlandii, w Hiszpanii, Włoszech. W Ameryce Południowej państwowy zakaz udzielania rozwodów przewidziany jest w ustawodawstwach Brazylii, Chile, Kolumbii.

Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej w tych społeczeństwach, gdzie prawo państwowe oparte jest na świeckim światopoglądzie i jego stosunek do małżeństwa krzyżuje się ze stanowiskiem Kościoła, głoszącym jego sakramentalny charakter.

Paradoksem największym współczesnego małżeństwa zarówno w Polsce, jak i w innych krajach jest między innymi fakt, że chyba co najmniej setki tysięcy osób, nawet wśród katolików, żyje w faktycznych związkach małżeńskich, będąc jednocześnie w związkach małżeńskich kościelnych z innymi osobami. Stan ten powoduje niewątpliwie konflikty psychiczne i moralne.

Jako czwartą grupę warunków nowych w położeniu współczesnego małżeństwa trzeba wymienić kwestię mieszkaniową występującą w Polsce, jak i w innych krajach przechodzących procesy gwałtownej industrializacji i urbanizacji. Trudne warunki mieszkaniowe nie sprzyjają rozwojowi małżeństwa. W dużym stopniu wpływ ten wywierają i wywierać będą w ogóle warunki współczesnego życia miejskiego. Stosunki społeczne we współczesnym mieście charakteryzują się płynnością, dużą ruchliwością mieszkańców, anonimowością i zmniejszającą się rolą opinii społecznej jako formy kontroli nad zachowaniem człowieka. Oczywiście te zmiany mają charakter trwały i są spowodowane procesami powodującymi ogromny cywilizacyjny postęp ludzkości, nie

---

[12] Jerzy Lowell w artykule *Czy kryzys instytucji małżeństwa*, „Nowa Kultura" Nr 44 z r. 1955 podaje przykłady zawierania małżeństwa „na hecę", „dla draki" w przekonaniu, że później uzyska się rozwód. J. Ostaszewski ukazuje demobilizującą rolę rozwodów polegającą na tym, że małżonkowie nie zadają sobie trudu w kształtowaniu swego współżycia, gdyż zawsze mają w rezerwie rozwód, por.: „Życie i Myśl", Nr 1, r. 1956, w artykule *W cieniu największej troski*.

należy więc ani usiłować cofać historii wstecz, ani też utyskiwać, ale szukać nowych form kontroli społecznej.

Wreszcie trzeba generalnie stwierdzić, iż małżeństwu współczesnemu przyszło bytować w okresie wielkiego kryzysu cywilizacyjnego i kulturalnego, kryzysu światopoglądów i kryzysu dotychczasowych pojmowań podstawowych dążeń człowieka, jakimi są: szczęście, miłość i wolność, kryzysu polegającego na sprzeczności między rozkwitem techniki a upadkiem, regresją w dziedzinie kultury moralnej, w dziedzinie obyczajów, w dziedzinie stosunku człowieka do człowieka. Ta sprzeczność zachodząca w kulturze współczesnych społeczeństw przechodzi przez życie różnych warstw społecznych i jednostek, pojawia się w trudnościach współczesnego małżeństwa i rodziny.

Byłby to niepełny obraz małżeństwa w Polsce i w świecie, gdybyśmy nie powrócili znowu do prób oceny i do sprawy perspektyw małżeństwa. Jaki jest więc wynik diagnozy dotychczasowej, jaka jest przyszłość małżeństwa?

Z perspektywy wielowiekowej historii społecznej wybitny etno-socjolog, Bronisław Malinowski, w swej książce *Marriage: Past and Present* stwierdza, że czym innym są przemiany, nowe elementy w sytuacji małżeństwa, czym innym trudności wreszcie, a czym innym rozkład i upadek małżeństwa jako formy życia społecznego.

Alarmy o śmierci rodziny i małżeństwa są bezduszne i nienaukowe. „Nauka — powiada Malinowski — uczy nas, że małżeństwo i rodzina są zakorzenione w najgłębszych potrzebach człowieka, w jego naturze i w potrzebach społeczeństwa, a rodzina monogamiczna jest nierozerwalnie związana z duchowym rozwojem człowieka, z postępem duchowym i materialnym ludzkości. Nauka uczy nas — powtarza Malinowski — że w społeczeństwach pierwotnych — w średniowieczu, czy współcześnie — monogamiczne małżeństwo i rodzina na nim oparta było i jest fundamentem społeczeństwa”.[13]

Małżeństwo i rodzina oparta jest bowiem na zróżnicowaniu psychofizycznym gatunku ludzkiego na dwie płci, związana jest nierozerwalnie z naturą człowieka jako istoty rozumnej, której celem jest doskonalenie się i kształtowanie swojej osobowości. Grupa małżeńska tworzy się i poświęca wydawaniu na świat potomstwa, jego wychowaniu i doskonaleniu się wewnętrznemu małżonków. Żadna z grup społecznych nie jest w stanie małżeństwa zastąpić w jego

---

[13] Por.: *Marriage: Past and Present. A Debate Between Robert Briffault and Bronislaw Malinowski*, Boston 1956.

funkcjach, w osiąganiu celów przyświecających małżeństwu. Dlatego słusznie uzasadnia Malinowski, że bez małżeństwa zarówno rozwój jednostek, jak i rozwój społeczeństw i ich kultury jest nie do pomyślenia [14].

Dlatego też diagnozy rzeczywistości i prognozy przyszłości małżeństwa w większości potwierdzają naturalny, trwały, konieczny i nierozerwalnie z naturą człowieka związany charakter małżeństwa. Nie brak nawet głosów wprost optymistycznych. Tak np. Elmer wykazuje, że procesy społeczne, którymi jest objęte małżeństwo, mają charakter procesów prowadzących jedynie do jego reorganizacji [15]. Opinię tę potwierdza Burgess, nestor socjologii rodziny w Ameryce [16]. Tego zdania jest również Davis. Na pytanie, czy rozwój społeczny nie znosi rodziny i małżeństwa, Bogardus odpowiada słowami Burgessa, że im bardziej życie wypełnia się działalnością jak gdyby grup konkurencyjnych, usiłujących wyreczać rodzinę w jej zadaniach — tym bardziej staje się potrzebne i konieczne istnienie domowego ogniska, posiłku, miejsca wewnętrznego życia, wypowiedzenia się, po prostu istnienie intymnej grupy społecznej, opartej na wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu, związanej razem uczuciami miłości i przyjaźni [17].

Ale odwołajmy się jeszcze do faktów. Rzeczywistość dostarcza wielu dowodów wskazujących, że zarówno dzisiaj, jak i w zindustrializowanym i zurbanizowanym społeczeństwie przyszłości istnieją i będą istnieć podstawy i siły zapewniające usunięcie trudności i umożliwiające małżeństwu jego istnienie, rozwój i nierozerwalność. Rozważmy kilka takich objawów.

Przede wszystkim sprawa rozwodów. Słusznie podkreśla Sorokin, że nie jest to zjawisko właściwe wyłącznie naszym czasom. Występowało ono w wielkich rozmiarach w społeczeństwach pierwotnych, w starożytności [18]. W okresie średniowiecza rozwój chrześcijaństwa zmienia radykalnie stosunki pod tym względem w krajach Europy. W okresie nowożytnym, a w szczególności w drugiej połowie XIX wieku i w XX wieku, zaznaczył się gwałtowny wzrost liczby rozwodów, ujmowany już statystycznie wobec wprowadzenia państwowego ustawodawstwa rozwodowego. Tak np. w USA liczba rozwodów wzrosła z 7,9 na 100 małżeństw w roku 1900 do 23 roz-

---

[14] *Ibidem.*

[15] M. C. Elmer, *The Sociology of the Family*, Boston 1941, s. 169.

[16] E. W. Burgess, H. J. Locke, *The Family*, New York 1953.

[17] Por.: K. Davis, *Humany Society*, New York 1957; E. Bogardus, *Sociology*, New York 1941

[18] P. Sorokin, *The Contemporary Sociological Theories*, New York 1928, s. 570—1.

wodów na 100 małżeństw w roku 1950, tj. 2,5 na 1000 ludności. Od roku 1951 występuje jednak zmniejszenie liczby rozwodów. W Szwecji liczba rozwodów wystąpiła tak ostro, że co szóste małżeństwo ulegało rozwiązaniu przez rozwód. Wskaźniki rozwodów były dość wysokie w Niemczech w roku 1939, a następnie w NRD i NRF po drugiej wojnie światowej, do tego stopnia, że w roku 1951 — NRD zajęło drugie miejsce w świecie po USA. Wysokie wskaźniki występowały w Austrii i Danii. W latach 1940—50 nastąpił wzrost liczby rozwodów w krajach socjalistycznych: Czechosłowacji, Węgrzech i w Polsce. W Polsce wskaźnik rozwodów wynosił w roku 1950 — 0,44, w roku 1954 — 0,46, w roku 1955 — 0,49, w roku 1956 — 0,50, na 1000 ludności. W Polsce, tak jak zresztą w całym świecie, większa ilość rozwodów występowała wśród ludności miejskiej niż wiejskiej. (Najwyższy wskaźnik przypadał na Warszawę, dalej na Łódź, na województwa Ziem Odzyskanych w stosunku do reszty kraju [19].)

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że ten niepokojący wzrost liczby rozwodów występował szczególnie w okresie dwóch wojen światowych, które razem trwały przez okres lat 10 na 60 lat XX wieku. Nic dziwnego, że dwie najbardziej powszechne i najbardziej nieludzkie wojny musiały też wpłynąć na sytuację rodziny i małżeństwa. Właśnie najbliższe powojenne lata są okresami największego nasilenia rozwodów. Oczywiście nie trzeba tych faktów składać wyłącznie na karb skutków wojny. Zachodzą tu działania przyczyn wskazanych poprzednio. W każdym razie następstwa wojny wycisnęły też swoje piętno. Można jednakże obserwować utrwalanie się nowych tendencji w zakresie statystyki rozwodów. W ostatnich latach w wielu krajach stwierdza się zahamowanie liczby rozwodów, a nawet jej zmniejszenie się. Wyraźne zmniejszenie liczby rozwodów nastąpiło w Holandii, Portugalii, w Kanadzie w latach 1950-tych, a nawet w Belgii. W USA od roku 1951, a w Anglii ostatnio stwierdza się również zmniejszenie wskaźnika rozwodów. Fakty te wskazywałyby na częściowe opanowywanie kryzysu, na usuwanie trudności oraz na okrzepnięcie małżeństwa.

Nie można pominąć również faktu wzrostu tendencji i poglądów zmierzających w kierunku utrudniania rozwodów. Nie tylko praktyka zmienia się w tym kierunku, to jest ewolucja przepisów prawnych i orzecznictwa sądowego, ale ewoluuje w tym kierunku zmiana poglądów ludności. W Niemczech np. w wyniku przeprowadzonych badań opinii publicznej w przedmiocie ułatwiania lub utrudniania udzielania rozwodów ustalono charakterystyczny kierunek

---

19 *Rocznik Statystyczny* r. 1959.

zmiany opinii. Badania wykazały bowiem, że więcej osób wypowiada się za utrudnieniami w udzielaniu rozwodów. Jeśli w roku 1949 — 13% osób wypowiedziało się za zaostrzeniem warunków przewidywanych do uzyskania rozwodu, to w roku 1950 — już 46% zbadanych zajmowało to stanowisko. Wzrasta więc liczba osób, które przeciwstawiają się udzielaniu rozwodów lub też wypowiadają się za utrudnieniami w ich udzielaniu, a więc traktują je jako już ostateczne zło. Tego rodzaju objawy dowodzą ogólnej zmiany postawy i zwrotu w kierunku obrony trwałości i nierozerwalności małżeństwa. Interesujące są również pod tym względem wyniki dyskusji publicznej nad projektem Kodeksu Cywilnego w Polsce, w której duży procent dyskutantów wypowiedział się za ograniczeniami i utrudnieniami w udzielaniu rozwodów.

Znamiennym objawem dla rozwoju rodziny i małżeństwa jest stosunek młodzieży do tych instytucji. O małżeństwie i losach rodziny myśli się z uczuciem niepokoju ze względu właśnie na oblicze współczesnej młodzieży, która przecież w przyszłości będzie o tym rozstrzygać. Tymczasem o młodzieży mówi się niepochlebnie i myśli z trwogą. Młodzież współczesna jest częściowo inna niż poprzednie jej pokolenia. Odmienność jej upatruje się w — liczniejszych niż w poprzednich epokach — szeregach młodzieży wykolejonej. Trzeba jednakże stwierdzić, że młodzież współczesna jak i młodzież innych czasów nie jest „z natury" ani zła, ani dobra, ani postępowa czy konserwatywna, ani też ideowa czy bezideowa. Jest ona, jak młodzież każdego okresu historycznego, „gotowa do nowego startu". Jak zwykle w historii, emancypuje się, dąży do wolności i niezależności. Odznacza się — jak stwierdza Van Lier — autentycznością, konkretnością, naturalnością, sceptycyzmem, odnosi się z pogardą do celebrowania wielkości. Straciła wprawdzie wiarę w ideologie, ale nie są jej obce oceny etyczne, ideały [20]. Również jej stosunek do małżeństwa i do rodziny odpowiada istocie tych instytucji. Przykładem tego mogą być poglądy młodzieży francuskiej, społeczeństwa najbardziej zlaicyzowanego według przyjętych dotychczas ocen. Poglądy te ujawnił francuski Instytut Badania Opinii Publicznej, który przeprowadził w skali ogólnokrajowej ankietę wśród młodzieży francuskiej w celu zapoznania się z poglądami młodego pokolenia na sprawy jego życia osobistego i społecznego. Ankieta skierowana była do młodzieży w wieku lat 18—30. Opublikowano ją w licznych pismach francuskich.

---

[20] Por. badania nad młodzieżą japońską opracowane przez Stoetzela w pracy *Jeunesse sans Chrysantheme et Sabre. Etude sur les attitudes de la jeunesse japonaise après la guerre*, Paris 1953; H. Schelsky, *Die skeptische Generation Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf — Köln 1958.

Objęła wszystkie warstwy młodzieży. Wyniki badań dotyczyły 8 milionów Francuzów, którzy w najbliższych latach decydować będą o obliczu narodu. Wśród pytań dotyczących życia osobistego, na pytanie czy miłość jest dla ciebie sprawą ważną, 48% odpowiedziało — bardzo ważną, 32% — dość ważną, a więc razem 80% zbadanych. Tylko 13% odpowiedziało, że jest sprawą mało ważną, a 5% — że miłość jest bez znaczenia. Na pytania, które miały skontrolować samo pojmowanie miłości i stosunek do małżeństwa, a mianowicie na pytanie: czy wierność wydaje ci się rzeczą istotną, czy dla obu płci, czy głównie dla kobiety, czy też nie jest rzeczą istotną — padły odpowiedzi: „jest rzeczą istotną" — odpowiedziało 91% zbadanych, w tym dla obu płci jednakowo — 82%, dla kobiety głównie — 9%; zaś „nie jest rzeczą istotną" jedynie 5%. Tak więc przygniatająca większość młodzieży francuskiej opowiada się za wiernością jako normą obowiązującą we współżyciu małżeńskim. Z innych pytań okazało się, iż wbrew przypuszczeniom młodzież zlaicyzowanego społeczeństwa francuskiego nie podziela „egzystencjalnej koncepcji erotycznej", że małżeństwo ujmuje w kategoriach tradycyjnych, uznaje za związek trwały, monogamiczny, oparty na wzajemności. Jest jeszcze znamienne, że na pytanie, czy jest rzecz, dla której byłbyś gotów ryzykować życie — 41% zbadanych odpowiedziało: tak, i w tym 12% wyraziło gotowość ofiary życia dla ogniska domowego i rodziny. Dlatego też Kazimierz Orthwein konkluduje pisząc o wynikach tych badań: „młodzież francuska wierzy w miłość jako podstawowy czynnik życia człowieka. Patrzy na miłość w sposób bynajmniej nie »nowoczesny«, lecz wręcz tradycyjnie, a nawet romantycznie"[21]. Omawiając tę ankietę wybitny francuski uczony, Henri Lefebvre, konstatuje, że we Francji występuje przywrócenie autorytetu rodzinie i małżeństwu.

W Polsce nie dysponujemy tak pełnymi badaniami poglądów i postaw młodzieży. Różne jednak fragmentaryczne próby badań życia młodzieży wydają się potwierdzać postawę francuskiej młodzieży. Tak np. zakład Pedagogiki Ogólnej UW przeprowadził badania nad klasami jedenastymi warszawskich szkół średnich, które wykazały, że „...w ogromnej większości młodzież ta uczy się, układa plany na przyszłość, posiada — jak pisze Czapów — jakieś ideały. Czy są wśród nich cynicy, wdechowcy? Owszem są. Byli tam wczoraj i nawet przedwczoraj... Dziś jest nawet lepiej niż gorzej" — pisze autor[22]. Przeprowadzone też były badania postaw młodzieży

[21] Por. *O młodzieży francuskiej*, „Kultura i społeczeństwo", Nr 1, r. 1958, oraz Nr 3, r. 1958.

[22] C. Czapów, *Problem nowej młodzieży*, „Więź", Nr 5, r. 1959.

akademickiej, które również ukazały, że młodzież studencka jest młodzieżą ideową, rozsądną, a jej stosunek do małżeństwa i rodziny jest pozytywny. Wiele ankiet publikowanych w tygodnikach czy też w pismach codziennych ujawniło uznanie rodziny i małżeństwa za instytucje celowe i konieczne oraz troskę o ich przyszły rozwój.

Sceptycy mogliby zauważyć, że to jest jedynie sprawa poglądów i postaw, a tymczasem chodzi o praktykę i o rzeczywiste postępowanie. Właśnie w tym zakresie obserwować można fakty, które potwierdzałyby zgodność poglądów i postaw młodzieży z jej życiem. Statystycy bowiem stwierdzają dwie bardzo ważne prawidłowości i tendencje rozwojowe w tym względzie, a mianowicie wzrost stosunkowej liczby osób zawierających małżeństwa oraz odmładzanie się przeciętnego małżeństwa. Wzrost stosunkowej ilości osób wchodzących w związki małżeńskie i wzrost liczby małżeństw dowodzi bowiem zarówno żywotności jak i konieczności związku małżeńskiego w życiu społecznym i osobistym. Tak np. w USA proporcja ludności pozostającej w stanie bezżennym wykazuje ciągle tendencje zniżkowe. W roku 1890 na 100 kobiet powyżej 14 lat pozostawało w stanie bezżennym 34, zaś w roku 1951 — 19; jeśli chodzi o mężczyzn, to w roku 1890 na 100 mężczyzn 44 pozostawało w stanie bezżennym, zaś w roku 1951 — już tylko 26 mężczyzn. Ten wskaźnik zawieranych małżeństw na 1000 ludności wzrasta w większości krajów ulegając oczywiście wahaniom w poszczególnych latach. Tak np. w Polsce w roku 1931—32 wynosił 8,5 na 1000 ludności i w roku 1936—38 spadł do 8,2, zaś w latach powojennych wzrósł do 10,8 w roku 1950, zaś w roku 1958 wynosił 9,2 na 1000 ludności [23].

Nie mnożąc już danych liczbowych możemy stwierdzić ogólną tendencję rozwojową na całym świecie: tendencję wzrostu wskaźnika zawieranych małżeństw i zmniejszania się liczby osób pozostających poza związkami małżeńskimi, mimo że warunki współczesnego życia stwarzają większe możliwości życia poza związkiem małżeńskim, niż to miało miejsce w dawnych stosunkach społeczno-gospodarczych. H. A. Phelps i D. Henderson w oparciu o materiały statystyczne stwierdzają również ten fakt i wskazują, że wzrost wskaźników występuje w szczególności w tych grupach ludności, w których dotychczas były one najniższe, tj. wśród ludności miejskiej oraz w grupach tak zwanych pracowników umysłowych czy też inteligencji [24].

---

[23] *Rocznik Statystyczny za r. 1959*, s. 25.

[24] H. A. Phelps, D. Henderson, *Population in its Human Aspects*, New York 1958, s. 256.

Występuje nadto jeszcze inna tendencja rozwojowa. Oto wzrasta ilość osób zawierających związki małżeńskie w młodszym wieku w przeciwieństwie do stanu w latach poprzednich. Tak np. w Polsce w r. 1931—32 związki małżeńskie w wieku lat 19 i niższym zawierało 6,9 mężczyzn na 1000 w tym wieku, gdy w roku 1955 liczba mężczyzn zawierających związki małżeńskie w tym wieku wzrosła do 11,4. W wieku lat 20—24 w r. 1931—32 zawierało związki małżeńskie 58,1 mężczyzn, zaś w roku 1955 — 87,9 mężczyzn na tysiąc w tym wieku. W grupie wieku od 25—29 lat notuje się również wzrost ilości mężczyzn zawierających związki małżeńskie w stosunku do stanu z lat poprzednich. Jeśli chodzi o kobiety, notuje się oczywiście w odmiennych cyfrach i w innym stosunku, ale to samo zjawisko, a mianowicie zawieranie związków małżeńskich w młodszym wieku, niż to miało miejsce w okresach poprzednich, a spadek liczby kobiet i liczby małżeństw zawierających związki w wieku późniejszym [25]. Zmienia się ciągle na młodszy przeciętny wiek nowożeńców. W USA przeciętny wiek nowożeńców zmienił się od roku 1890 do roku 1951 następująco: u mężczyzn z 26,1 lat w r. 1890 do 23,7 w r. 1947 i 22,6 w r. 1951; u kobiet zaś z 23 lat w r. 1890 do 20,5 lat w r. 1947 i 20,4 w r. 1951 [26].

Dane te mogą być tłumaczone tylko w ten sposób, że w coraz wcześniejszym okresie życia młodzież pragnie stabilizować się i organizować życie rodzinne. Małżeństwo i rodzina nie ulegają więc jakiejś dyskryminacji i dyskwalifikacji, ale przeciwnie — młodzież o wiele wcześniej niż dotychczas dochodzi do przekonania, iż ma większe możliwości zorganizowania sobie życia osobistego i rozwoju przez zawarcie małżeństwa i założenie rodziny — niż poza nimi. Rodzina nadaje wielu ludziom sens ich osobistemu życiu, a dla innych jest użyteczną i konieczną formą organizacji społecznej, przez którą dochodzić mogą do osiągnięcia zasadniczych celów swego życia.

Oczywiście nie przeczymy, że ta tendencja winna być regulowana, że może prowadzić do lekkomyślnego zawierania związków małżeńskich. Prawdą jest bowiem, że w roku 1956 w Polsce było 417 kobiet z jednym dzieckiem, które miały lat 15 i niżej, zaś 68 matek w wieku lat 16 i 394 w wieku lat 17, które miały już po dwoje dzieci, 105 kobiet 18-letnich było matkami trojga dzieci, a 32 kobiety 19-letnie miały już po czworo dzieci. Jest to naprawdę za wcześnie na zawieranie związków małżeńskich w tak niedoj-

---

25 *Rocznik Statystyczny* r. 1957, s. 39.

26 C. Kirkpatrick, *The Family*, New York 1955, s. 372, oraz M. H. Neumeyer, *Social Problems and the Changing Society*, New York 1953, s. 183.

rzałym wieku. Słusznie przeto rozdziera szaty z tego powodu Mirosława Parzyńska w „Życiu Warszawy” [27]. Głosy te są słuszne, gdy wzywają młodzież do namysłu, do rozwagi, do zawierania związków małżeńskich w wieku bardziej dojrzałym, ba — nawet do wydania przepisów pozwalających na zawieranie związków małżeńskich w wieku dopiero odpowiednio dojrzałym. Wydaje się to tym bardziej słuszne, że właśnie większość rozwodów przypada na małżeństwa zawarte w wieku młodocianym. Niemniej ta tendencja ogólnoświatowa ma też swą wymowę pozytywną, jeśli chodzi o rolę małżeństwa w życiu osobistym i stosunek młodzieży do małżeństwa.

Nietrudno wreszcie stwierdzić, że małżeństwo monogamiczne, oparte na zasadzie jedności, wyłączności i trwałości związku małżeńskiego staje się w całym świecie panującą formą społeczną. Ugruntowało się ono poprzez dzieje nie tylko w krajach o ludności zaliczającej się do świata chrześcijańskiego, ale upowszechnia się w krajach innych kultur. To jest właśnie najwymowniejsza tendencja rozwojowa współczesnego małżeństwa. Rozsypywały się w przeszłości i rozsypują się na naszych oczach, np. w krajach arabskich, wszelkie formy poligamicznych związków małżeńskich, a upowszechnia się i staje się panującą instytucją małżeństwo monogamiczne, i to zarówno w świadomości ludzi, jak i w rzeczywistych stosunkach społecznych.

Na pytanie więc postawione w naszym temacie odpowiedzmy ostatecznie: dokonują się przeobrażenia współczesnych społeczeństw. „Przeobrażenia te, przynajmniej na dzisiejszym etapie — jak pisze Ks. bp Karol Wojtyła — niosą z sobą ogromne trudności w życiu małżeńskim i rodzinnym... ale to stwierdzenie nie na wiele się przyda. O wiele ważniejsze jest zdanie sobie sprawy, że zmienione warunki ekonomiczno-społeczne po prostu domagają się jeszcze wyższej kultury osoby, ażeby i małżeństwo i rodzina mogły żyć na tym poziomie moralnym, którego żąda ich ludzki i chrześcijański charakter...” [28]. „...Wydaje mi się — pisze znów Anna Morawska — że właściwie dopiero teraz, w nowych warunkach społecznych, gdy kobieta i mężczyzna zaczynają być, a w wielu wypadkach już są równorzędnymi partnerami ekonomicznymi i intelektualnymi, gdy możliwy jest swobodny i świadomy wybór — ideał monogamiczny ma większe szanse realizacji niż kiedykolwiek na przestrzeni dziejów” [29]. Słuszne wydaje się twierdzenie autorki, że małżeństwo

---

[27] „Życie Warszawy” z dn. 11. II. 1960 r.

[28] Ks. K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, „Znak”, Nr 42, r. 1957.

[29] A. Morawska, „Tygodnik Powszechny”, Nr 39 z r. 1955 w artykule: *Pozostała miłość*.

oparte na prawdziwie duchowej miłości stało się koniecznością naszych dni, zanim dojrzeliśmy do jego realizacji. Budzą się właśnie i powstają, w różnej formie podejmowane przez różne grupy społeczne i organizacje, całe wprost akcje zmierzające do zapewnienia małżeństwu trwałości a rodzinie odpowiedniej pomocy. W wielu krajach, jak np. w Szwecji, a następnie w Danii, w Finlandii, Norwegii, w Islandii podjęto w skali ogólnokrajowej pod auspicjami władz państwowych wielkie akcje uzdrawiania rodziny i ochrony małżeństwa [30]. Nie inaczej należy również interpretować wzrost zainteresowań małżeństwem i rodziną, występujący we wszystkich krajach, wzrost dyskusji, rozwój badań naukowych. Nie pozbawione są tych zamierzeń kongresy socjologiczne, seminaria naukowe i tygodnie społeczne poświęcone sprawom małżeństwa i rodziny. W kierunku utrzymania trwałości i nierozerwalności małżeństwa, jego stałego udoskonalenia skierowana jest działalność wychowawcza i nauczająca Kościoła. Podejmuje się wiele zmian prawnych, dyskutuje się nad uregulowaniem sytuacji kobiety w pracy zawodowej. Wielkie możliwości i wielkie szanse usunięcia licznych trudności w codziennym życiu małżeństwa i rodziny przynosi i przynieść może jeszcze postęp techniczny i praktyczne jego wykorzystanie.

Dlatego też bez przesady stwierdzić można, że rozwój społeczny i postęp nie znosi, ale otwiera nowe perspektywy dla małżeństwa i rodziny.

Jan Turowski

30 Por.: J. Piotrowski, *Kryzys rodziny w Szwecji i próby jego rozwiązania*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XII, r. 1958.

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

NATURA CZŁOWIEKA W „FENOMENOLOGICZNYM" UJĘCIU KS. TEILHARDA DE CHARDIN

Kto czytał artykuł p. Marii Garnysz *Przejrzystość rzeczy*[1], musiał niezawodnie zwrócić baczniejszą uwagę na następujący tekst z pochodzącej z 1934 r.[2] a nie drukowanej dotąd w całości pracy[3] ks. Piotra Teilharda de Chardin, S. J., *Comment je crois*: „Przyjmowałem aż dotąd potulnie i bez głębszego zastanowienia to, co mówiła mi Religia i Nauka o zasadniczej heterogeniczności Materii i Ducha... Dwie »substancje« o innej »naturze«, dwa »gatunki« bytu złączone najzupełniej niezrozumiale w Układzie żywym, przy czym, jak mnie zapewniano, należało za wszelką cenę utrzymywać, że materia (moja boska Materia!) była pokorną służebnicą (jeśli nie wręcz przeciwniczką) Ducha... Przez to samo ów Duch musiał kurczyć się w moich oczach, aż stał się nieledwie cieniem, który, dla zasady, należało szanować, lecz dla którego w rzeczywistości nie odczuwałem najmniejszego zainteresowania, ani intelektualnego, ani emocjonalnego. Można więc chyba łatwo wyobrazić sobie, jakie intensywne uczucie wyzwolenia i rozkwitu wewnętrznego musiałem przeżyć, gdy już przy pierwszych, nieśmiałych krokach w moim wszechświecie »ewoluującym« okazało się, że dualizm, w którym mnie dotychczas utrzymywano, rozwiewa się jak mgła w obliczu wstającego słońca. Duch i Materia: już nie

1) „Znak", nr 68—69 (2—3), r. XII. 1960, s. 293—309.

2) Datę tę podaję za ks. Mikołajem Corte (*La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Paris 1957, s. 77) i Klaudiuszem Cuénot (*Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958, Bibl., s. XIV).

3) Obszerne cytaty z wymienionej pracy ks. Teilharda podaje ks. Bruno de Solages w *Le livre de l'espérance: L'âme, Dieu, la destinée. Eternelles questions sous la lumière de ce temps*, Paris 1954, s. 58—60. Zob. jeszcze tego autora *La pensée chrétienne face à l'évolution*, odb. z „Bulletin de littérature ecclésiastique", październik — grudzień 1947, s. 14.

dwie rzeczy lecz dwa stany, dwa oblicza tej samej materii kosmicznej" [4].

Ewolucja poglądów ks. Teilharda, przedstawiona w cytowanym tekście, mogła zostać zrozumiana przez niejednego z Czytelników jako przejście w pojmowaniu człowieka od filozoficznego dualizmu do pewnej wersji filozoficznego monizmu. Komentarz, jaki p. Garnysz wysunęła odnośnie stanowiska ks. Teilharda, popychał niewątpliwie w kierunku takiego rozumienia [5], chociaż tłumaczone przez p. Zofię Włodkową wybrane teksty francuskiego jezuity mogły sugerować coś wręcz przeciwnego [6]. Przy tym monizm filozoficzny ks. Teilharda na terenie antropologii posiadałby jakiś odcień materialistyczny, bo p. Garnysz pisze [7], że u tego autora „pojęcie »ducha«... ma charakter dynamiczny: oznacza określony rodzaj operacji, który nazwać można mutacją materii".

Jak wiadomo, ks. Teilhard był już określany jako zwolennik monistycznego pojmowania wewnętrznego bytu człowieka, chociaż tacy znawcy jego prac, jak o. N. M. Wildiers [8], ks. Klaudiusz Tresmontant [9], ks. Mikołaj Corte [10] i o. Olivier A. Rabut, O. P. [11], nic nie mówią o jego zaangażowaniu się w jakimkolwiek zakresie po stronie monizmu filozoficznego, a ks. Ludwik Cognet [12] wyraźnie zaprzecza temu zaangażowaniu. Z autorów, którzy dopatrują się u ks. Teilharda antropologicznego monizmu filozoficznego, wymienię ks. Karola Journeta. W artykule *La vision teilhardienne du monde* [13] nie wypowiada on wprost swego zdania w tym względzie, niemniej jednak sugeruje w kontekście swych

---

4) W cyt. artykule p. Garnysz s. 304—305. Tłumaczenie pochodzi od Autorki.

5) Na s. 301 swego artykułu p. Garnysz pisze, że już w r. 1905, w przededniu wyjazdu do Egiptu, Teilhard (który jeszcze wówczas nie był księdzem, gdyż prezbiterat otrzyma dopiero 24 sierpnia 1911 r.) sądził, że u niego „materia i duch nie mogły spotkać się w »zupełności jednej i wystarczającej« w ramach i wymiarach tradycyjnego myślenia". Zdaniem p. Garnysz Teilhard już wtedy zamierzał „ominąć wszystkie ramy i ortodoksje i zaproponować nową syntezę kosmosu". Na s. 304 Autorka w ten sposób pisze, charakteryzując Teilhardowską wizję świata: „Duch i materia, ciało i dusza..., — układy osobne dotąd i niewspółmierne znajdywały oto ład tak namiętnie upragniony..."

6) Zob. „Znak", jak wyż. s. 212—213, 216—217, 233—234, 237.

7) Art. cyt., s. 304.

8) Zob. jego przedmowy do *Le phénomène humain* (Paris 1955) i *L'apparition de l'homme* (Paris 1956) ks. Teilharda.

9) *Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*, „Les Études philosophiques", nowa seria, r. X. 1955. s. 592—605; *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956.

10) Dz. cyt.

11) *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958.

12) *La philosophie de Teilhard de Chardin*, dziennik „Arts" z 8 lutego 1956 r.

13) „Divinitas", 1959, nr 2.

sformułowań, że francuski jezuita podzielał w przedmiocie człowieka monizm filozoficzny, i to monizm w odcieniu materialistycznym, gdyż, wyprowadzając myśl z materii, wywodził również z materii w sposób pośredni duszę ludzką [14].

Takie ujęcie doktrynalnego stanowiska ks. Teilharda nie daje się jednak zupełnie pogodzić z tym, co wiemy w sposób zupełnie pewny o punkcie widzenia, z jakim ten autor występował w charakterze stałej metody w pracach naukowych, które pisał począwszy od r. 1923. W niniejszym artykule postaram się to bliżej unaocznić, dowodząc, że przytoczony wyżej, niejasno a nawet wadliwie zredagowany tekst z *Comment je crois*, i inne podobne teksty francuskiego jezuity [15], należy rozumieć w sensie monizmu, ale monizmu odnoszącego się do płaszczyzny zjawiskowej, który zostawia zupełnie otwartą sprawę filozoficznego ujęcia natury ludzkiej i wskutek tego nie może być interpretowany jako wyraz odejścia od tradycyjnych w chrześcijaństwie na tym odcinku pozycji metafizycznych. Żeby okazać afilozoficzny charakter monizmu ks. Teilharda w dziedzinie antropologii, przeprowadzę szczegółową analizę epistemologiczną wypowiedzi tego autora na temat duszy ludzkiej i jej stosunku do ożywianego przez nią ciała.

I

OD FILOZOFICZNEJ DO „PRZYRODNICZEJ" DEFINICJI DUSZY LUDZKIEJ

1. Gdy bierzemy pod uwagę poszczególnych ludzi jako konkretną jedność substancjalną, wówczas — jeżeli w płaszczyźnie poznania filozoficznego pójdziemy za Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu — będziemy dopatrywali się duszy w tym, co będąc w wymienionej jedności pierwszą zasadą (*principium*) [16] życia, daje się pojąć jako pierwszy akt, jako pierwsza doskonałość, a więc jako zasadnicza doskonałość bytowa w stosunku do tego, co w tej jedności

[14]) Zob. w odbitce artykułu s. 5.

[15]) *Le phénomène humain*, s. 52—55, 57, przyp., 60, 70; *L'apparition de l'homme*, s. 335; *La vision du passé*, Paris 1957, s. 186.

[16]) Pierwszą zasadą a nie jego pełnym podmiotem, bo, jak pisał św. Tomasz, *anima est primum quo vivimus, cum tamen vivamus anima et corpore*. (*In Aristotelis librum de Anima commentarium*, ed. cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta, O.P. Taurini MCMXXV, lib. II, lect. IV, n. 271, s. 97).

jest wyrazem istotowej potencjalności, czyli materii pierwszej [17]. Dusza ludzka, rozumiana w ten sposób od strony filozoficznej, jest — przynajmniej u św. Tomasza — nie tylko immanentną, ale również i transcendentną w stosunku do tego, co, potocznie i z punktu widzenia przyrodniczego, nazywamy ciałem ludzkim, a co w rzeczywistości jest bytem złożonym z materii pierwszej i z duszy jako formy substancjalnej. Jest dusza ludzka w wymienionych ramach czynnikiem immanentnym, gdyż nie wyodrębnia się od struktur ciała ludzkiego w ujęciu potocznym i przyrodniczym jako druga, złączona z nim przypadłościowo odrębna substancja zupełna. Tę myśl zaakcentował ostatnio Paweł Chauchard [18]. Ale dusza ludzka jest również — z racji swej duchowości — transcendentną w stosunku do ciała pojętego w sposób konkretny, o ile spełnia takie czynności, jak akty myślenia i chcenia rozumnego, w których złączona z nią materia pierwsza nie uczestniczy z tytułu współpodmiotu, i o ile jest w swym istnieniu wewnętrznie niezależną od materii pierwszej, aktualizowanej przez siebie w ludzkim *compositum*. Dusza ludzka nie jest więc formą substancjalną „zatopioną" w tej materii, to znaczy całkowicie przez nią opanowaną (*non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa*) [19]. Możność istnienia naszej duszy w niezależności od ciała, w którym obecnie stanowi pierwszą zasadę naszego życia, nie jest dla nas tylko kwestią przyszłości, gdyż już teraz nasza dusza istnieje — w pewnej mierze — w niezależności od ciała, jest od niego oddzielona (*separata*) [20], o ile czynności jej umysłu i woli nie zależą wewnętrznie od żadnego organu cielesnego, o ile są czynnościami nieorganicznymi.

Dusza ludzka w tym rozumieniu jest czymś niedosięgłym dla metodologicznego i epistemologicznego empiryzmu, właściwego przyrodniczemu punktowi widzenia, przy którym przedmiot badań zacieśnia się do bezpośred-

---

17) Zob. św. Tomasza cyt. komentarz, lib. II, lect. I, n. 215, 216, 220—234, s. 80—84, lect. II, n. 240—242, s. 87, lect. III, n. 253, s. 91, lect. IV, n. 271, s. 97, n. 275—278, s. 98, *Sum. theol.*, I, qu. LXXV, a. 1, qu. LXXVI, a. 8, corp. art., i ad 2 oraz ad 3.

Por. Stefana Swieżawskiego *Nauka o duszy w Metafizyce Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny", r. XLI, 1938, s. 395—421, i *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, tamże, r. XLIV, 1948, s. 131—189.

18) *La foi du savant chrétien*, Paris 1957, s. 50—51, 55—57, 59, 65—66.

19) Św. Tomasz, *Sum. theol.*, I, qu. LXXVI, a. I, ad 4.

20) Zob. św. Tomasza *Sum. theol.*, I, qu. LXXVI, a. 1, ad. 1.

nio lub pośrednio stwierdzalnych danych doświadczenia z zakresu aspektu zewnętrzno-zjawiskowego świata ciał [21], i te dane doświadczenia, będące, jak podkreślał ks. Teilhard za filozofią przyrodoznawstwa z ostatnich pięćdziesięciu lat [22], nie jakimiś czystymi danymi, ale danymi wyrażonymi zawsze w oparciu o określoną interpretację teoretyczną [23], uważa się za jedyny sprawdzian prawdziwości każdego dalszego poznania. Ten przyrodniczy punkt widzenia występuje także, choć w odpowiednim przystosowaniu, w takich naukach szczegółowych, jak psychologia eksperymentalna i psychologia teoretyczna, bo, mimo pewnych własnych metod, nauki te nie wychodzą poza poszerzony o te metody empiryzm metodologiczny i epistemologiczny. Stąd też ich przedmiotem badań są również tylko zjawiska — zjawiska psychiczne, które psychologia eksperymentalna ma opisać, rozgrupować i wyjaśnić, a dla których psychologia teoretyczna stara się ustalić rządzące nimi najogólniejsze prawa [24]. Musimy więc powiedzieć, że dusza ludzka w filozoficznym ujęciu tomistycznym wykracza również poza przedmiot badań wymienionych nauk szczegółowych, które nie są w stanie wyjść poza jej „przyrodniczą", lub, jakbyśmy się wyrazili w terminologii Stefana Strassera [25], poza jej „empiryczną" definicję.

W pamięci ks. Teilharda, pochłoniętego głównie intuicjami natury przyrodniczej, niektóre szczegóły tomistycznego ujęcia filo-

---

21) Pojęcie zjawiska biorę w tym znaczeniu, w jakim je wziąłem w artykule *Spór o Orygenesa naszych czasów*, „Znak", jak wyż., s. 267, przyp. 61. Gdy idzie o to, pod kątem widzenia jakiego sposobu istnienia nauki przyrodnicze, jako takie, ujmują przyrodę, zob., co w przedmiocie nauk biologicznych pisałem w artykule *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, „Znak", nr 72/6, r. XII, 1960, s. 831—832.

22) *Le phénomène humain*, s. 22, 26.

23) Przy tej interpretacji chodzi nie tylko o więcej lub mniej adekwatną konstrukcję, ale również o pewną dozę czynnika konwencji.

24) Zob. ks. Jana Lindworsky'ego, S. J., *Experimentelle Psychologie* 4, München 1927, s. 1, 6—8, i *Theoretische Psychologie im Umriss* (Anstelle einer dritten Auflage der „*Umrissskizze zu einer theoretischen Psychologie*"). Leipzig 1926.

Przy opisie zjawisk psychicznych należy pamiętać o tym samym co przy opisie zjawisk fizycznych, mianowicie o udziale czynnika konwencji i konstrukcji, na którego przymusową obecność w opisie psychologicznym zwracał specjalnie uwagę Maurycy Blondel (*La pensée*, t. I, Paris 1934, s. 148—149). Do tego zagadnienia wrócę jeszcze w dalszej części niniejszego artykułu, gdy postaram się zająć stanowisko wobec krytyki, z jaką spotkał się ks. Teilhard przy swoim ujęciu wymienionego czynnika.

25) *Le problème de l'âme — Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*, tłumaczył z tekstu niemieckiego, częściowo przerobionego przez Strassera, Jan Paweł Wurtz, Louvain-Paris 1953, s.3.

zoficznego duszy mogły z czasem nieco się zatrzeć a nawet zniekształcić [26]. Niemniej jednak ks. Teilhard nigdy nie tracił z oczu transcendencji duszy ludzkiej, wziętej w takim czy innym rozumieniu filozoficznym, w stosunku do poznania, wyznaczonego przez przyrodniczy punkt widzenia. Pełną świadomością tego faktu francuski myśliciel wyprzedził Strassera [27]. Nie mogło być zresztą inaczej u autora tak wrażliwego na przedmiotową ograniczenia, jakie naukom przyrodniczym oraz podejmującym ich metodologiczny i epistemologiczny empiryzm szczegółowym naukom psychologicznym narzuca charakterystyczne dla nich poznanie. Podkreśliwszy w jednym ze swych wcześniejszych artykułów, w *La paléontologie et l'apparition de l'homme* [28], że tajemnica człowieka mieści się nie w przebytych stadiach jego życia embrionalnego w zakresie rozwoju ontogenetycznego lub filogenetycznego, lecz w naturze duchowej duszy, ks. Teilhard nie omieszkał zaznaczyć, że ta dusza wymyka się naukom przyrodniczym [29], do których istoty należy, jego zdaniem, wyodrębnianie elementów składowych rzeczy i wykrywanie ich materialnych antecedensów. W wymienionym artykule ks. Teilhard utrzymymał, że istnienie duchowej duszy ludzkiej może ukazać jedynie zmysł wewnętrzny (*le sens intime*) i refleksja filozoficzna.

Ponieważ nic nie przemawia za tym, by francuski jezuita zmienił później w tym przedmiocie swe poglądy, dlatego musimy uznać za niesłuszny zarzut, wysunięty pod jego adresem przez ks. Cogneta [30], że błędnie ujął zagadnienie natury duchowej człowieka, gdyż zagadnienie to sprowadził do zagadnienia świadomości intelektualnej. Ks. Cognet nie spostrzegł się, że ks. Teilhard, który systematycznie ograniczał się do zjawiskowego punktu widzenia, nie mógł dokonywać tej błędnej redukcji filozoficznej, idącej po linii jakiejś aktualistycznej teorii duszy ludzkiej, ponieważ nie zamierzał w ogóle poruszać filozoficznego zagadnienia istnienia w człowieku duszy duchowej. I nic też dziwnego, że w dostępnych mi tekstach ks. Teilharda nie znalazłem nigdzie, żeby ten autor utożsamiał duszę w rozumieniu filozoficznym ze świadomością,

---

26) Zob. w moim artykule *Spór o Orygenesa naszych czasów*, s. 255, jak błędnie przedstawiał sobie ks. Teilhard tomistyczne ujęcie stosunku duszy ludzkiej do ciała.

27) Zob. w cyt. dziele prof. uniwersytetu w Nijmegen zwłaszcza s. 3—25, 198—239.

28) „Revue de philosophie", t. XXX, 1923, s. 173. Tekst przedrukowany w *L'apparition de l'homme*, s. 81.

29) Ks. Teilhard pisze: *à la Science*.

30) *Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, Paris 1952, s. 93—95.

z umysłem i myślą, jak utrzymuje ks. Cognet [31]. O ile mi wiadomo, ks. Teilhard w swej definicji duszy ludzkiej, którą przyjmował w ramach podzielanej przez siebie „fenomenologicznej" [32] wizji świata, nie wychodził poza ujęcie afilozoficzne, czyli poza ujęcie od strony zjawiskowej [33], „z punktu widzenia eksperymentalnego" [34], a więc poza takie ujęcie, jakie jest możliwe w płaszczyźnie psychologii, pojętej jako nauka szczegółowa [35]. Miał więc ks. Teilhard stale na uwadze w swych pismach ściśle naukowych to rozumienie duszy ludzkiej, które, choć nie wiąże się jeszcze z zajęciem określonego stanowiska światopoglądowego, niemniej jednak ma tę zaletę, że może stanowić wspólną platformę wyjściową w dialogu podejmowanym między zwolennikami i przeciwnikami tezy o istnieniu w nas duchowego i nieśmiertelnego pierwiastka.

2. Duszę ludzką w ujęciu „przyrodniczym" ks. Teilhard nazywał najczęściej „duchem" (*l'esprit*), chociaż bardziej odpowiednimi zdają się być terminy: psychika ludzka, psychizm ludzki (*le psychisme humain*) [36], gdyż te terminy jakoś samorzutnie ograniczają nas asocjacyjnie od strony swej osnowy do samej sfery zjawisk psychicznych [37].

Na treść „empirycznego" pojęcia duszy ludzkiej składała się u francuskiego jezuity — głównie w ostatniej fazie jego poglą-

---

31) Autor ten w tych słowach wyraża swą krytykę słownika ks. Teilharda: „...*son vocabulaire présente de graves confusions entre âme, esprit, conscience et pensée..., ses phrases passent de l'un à l'autre avec une absolue indifférence, un peu déconcertante pour un théologien aussi bien que pour un philosophe*". Dz. cyt., s. 93—94.

32) Termin ten w zastosowaniu do stanowiska zajętego przez ks. Teilharda biorę w cudzysłów z powodu wskazanego już w mym artykule *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, s. 830, przyp. 36.

33) Por. *Le phénomène humain*, s. 29—30, 54, 343. *Le groupe zoologique humain — Structure et directions évolutives*, Paris 1956, s. 3; *La vision du passé*, s. 77, 306.

34) *Le phénomène humain*, s. 181, Por. jeszcze w tym samym dziele s. 334—335, 337.

35) Jak pisze ks. Teilhard w *Le phénomène humain*, s. 194, *pour démêler la structure d'un phylum pensant, l'anatomie ne suffit plus: c'est qu'elle demande désormais à se doubler de psychologie*.

36) Terminem tym, rzadko używanym przez ks. Teilharda (np. w dziele cyt., s. 181), stale posługuje się Gerard de Montpellier w *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme — Étude de psychologie comparée* [2], Louvain — Paris 1949.

37) Jak pisze o. Rabut, *le psychisme appartient au plan des phénomènes c-est-à-dire de ce qui apparaît (et justement les données psychiques sont la manifestation de notre âme, quelle qu'en soit la nature, elles sont ce qui nous en apparaît, elles représentent l'entrée de notre âme dans le champ de notre expérience)*. (Dz. cyt., s. 37).

dów — niemal wyłącznie świadomość refleksyjna, krótko: „refleksja" (*la Réflexion*)[38], gdyż wszystkie inne przejawy „aktywności wewnętrznej" człowieka uważał ten autor za przejawy drugorzędne i o charakterze dwuznacznym[39]. W najogólniejszym znów potraktowaniu dusza ludzka przedstawiła się ks. Teilhardowi ze stanowiska przyrodniczego jako zespół pewnych wielkości zmiennych (*les variables*), które wykazują częściową niezależność w odniesieniu do drugiego zespołu wielkości zmiennych, reprezentujących czynnik somatyczny w człowieku[40], a do pewnego stopnia są sprzężone stosunkiem zależności przyczynowej z zespołem tych wielkości zmiennych. Przy tym najbardziej ramowym ujęciu duszy ludzkiej ks. Teilhard pokreślał, że nie chodzi mu o określenie ukrytej istoty składających się na nią wielkości zmiennych, ale o uchwycenie tego, jaką „krzywą" w funkcji przestrzeni i czasu tworzą te wielkości zmienne razem ze wskazaną co dopiero drugą grupą wielkości zmiennych[41].

To, że ks. Teilhard przy swym bardziej szczegółowym ujęciu przyrodniczym duszy ludzkiej wskazywał niemal wyłącznie na świadomość refleksyjną, świadczy o tym, że autor ten był przekonany, iż w płaszczyźnie zjawisk jakościowej odrębności „natury"[42] ludzkiej w stosunku do „natury" zwierząt a tym samym całkowitego wyjścia człowieka poza wszelkie formy życia, jakie pojawiły się przed nim, dowodzi ten fakt, że człowiek nie tylko poznaje coś jak zwierzęta, ale również wie, że poznaje coś, i, dzięki posiadaniu tej świadomości refleksyjnej, świadomości drugiego stopnia, ma otwarty dostęp poznawczy do sfery bytu realnego, którego, jako bytu realnego, zwierzęta, ograniczone do świadomości pierwszego stopnia, jaką jest ich psychizm bezpośredni (*le Psychisme direct*), nie są w stanie poznać[43]. Jest to więc fakt, który w ujęciu dawnych scholastyków uległ pewnemu zatarciu, gdyż ci utrzymując, że właściwy człowiekowi i zwierzętom wewnętrzny zmysł wspólny (*sensus communis*) dostrzega akty poznawcze i przedmioty zmysłów ze-

---

38) Dz. cyt., s. 181—182, 185—192, 194—196, 198—203, 206—210, 216—217, 225, 242, 248, 250—51, 255, 263, 268, 277—279; *Le groupe zoologique humain...*, s. 79—80, 92, 100; *L'apparition de l'homme*, s. 313—315; *La vision du passé*, s. 88—89, 92, 102, 104.

39) *Le phénomène humain*, s. 181.

40) O tej częściowej niezależności ks. Teilhard pisał w cyt. dziele na s. 61 i 195.

41) Dz. cyt., s. 193—194, 343.

42) Termin ten ująłem w cudzysłów, gdyż ks. Teilhard wiązał z nim treść, która jest wyrazem analizy empiriologicznej a nie ontologicznej.

43) Dz. cyt., s. 182; *Le groupe zoologique humain...*, s. 79; *L'apparition de l'homme*, s. 314—315, 338, 344; *La vision du passé*, s. 88—89.

wnętrznych (tak że np. dany osobnik *videt se videre*)[44], przypisywali zmysłowi wspólnemu uzdolnienie, które w nowszych czasach czyni się dość powszechnie udziałem samego umysłu ludzkiego, jak to jest widoczne z wypowiedzi takich autorów, jak np. Maks Scheler[45], Fryderyk J. J. Buytendijk[46], ks. Andrzej Marc, S. J.[47], Gerard de Montpellier[48], Jan Klaudiusz Filloux[49] i ks. Jerzy Siegmund[50], a w pewnym zakresie ks. Jan Lindworsky, S. J.[51] i Remy Collin[52].

Ks. Teilhard sądził, że gdy obejmował swą „przyrodniczą" definicją duszy ludzkiej świadomość refleksyjną, uwzględnił centralne zjawisko w obrębie „aktywności wewnętrznej" człowieka, gdyż, dopatrując się poza rzeczoną świadomością, jak już wiemy, jedynie

---

44) Zob. Tomaszową teorię zmysłu wspólnego w *Sum. theol.*, I, qu. I, a. 3, ad 2, qu. LVII, a. 2, qu. LXXVIII,a. 4, ad 1 i 2; *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, lib. II, lect. XIII, n. 390, s. 136—137, lib. III, lect. III, n. 609—613 s. 208. lect. XII, n. 768, s. 252, n. 773—775, s. 253.

Rewizji scholastycznej teorii zmysłu wewnętrznego należy jednak dokonywać z ogromną ostrożnością, gdyż, jak zwrócił na to uwagę Fryderyk J. J. Buytendijk (*Traité de psychologie animale*, tłum. A. Frank — Duchesne, Paris 1952, s. 113—117, 119—122, 265), dla świadomości zwierząt istnieje rozdział na konkretny podmiot i przedmiot, chociaż ten rozdział nie może przedstawiać dla nich tego absolutnego *hiatus*, jaki przedstawia dla nas ze stanowiska rozumu, gdyż zwierzęta nie poznają ani własnej odrębności bytowej, ani odrębności bytowej przedmiotów swego dynamizmu życiowego.

45) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930, s. 47—57.

46) *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux w Vues sur la psychologie animale* par Hans André, F. J. J. Buytendijk, Georges Dwelshauvers, Maurice Manquat, „Cahiers de Philosophie de la Nature" publiées par Remy Collin et Roland Dalbiez, IV, Paris 1930, s. 68—69, 72—85, 91, 93—94; *Traité de psychologie animale*, s. 14—15, 20, 108, 113—114.

Por. obecne stanowisko Buytendijka z odmiennym, znacznie mniej zróżnicowanym i nie wolnym od pewnych sprzeczności stanowiskiem, jakie ten autor zajął w swym pierwszym opracowaniu całościowym zoopsychologii, przełożonym na jęz. franc. przez H. R. Bredo pt. *Psychologie des animaux*, Paris 1928, s. 25—26, 78, 104—107, 144—145, 150, 224, 228—229, 278—279, 284—285.

47) *Psychologie réflexive*, Paris — Bruxelles, t. I, 1948, s. 179—192, 329—335.

48) *A propos de la méthode en psychologie animale*, „Archives de philosophie", t. XII, zesz. III, 1937, s. 23, [351]; dz. cyt. wyż., s. 136—169, 254—258, 275—383.

49) *Psychologie des animaux*, Paris 1956, s. 116—196.

50) *Tier und Mensch — Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen*, Frankfurt am Main 1958, s. 136—139, 157, 289—292.

51) *Umrissskizze zu einer theoretischen Psychologie*, odb. z „Zeitschrift für Psychologie", t. 89, wyd. 2, Leipzig 1923, s. 24; *Theoretische Psychologie...*, s. 100; *Experimentelle Psychologie* s. 159, 187; *Das Seelenleben des Menschen — Eine Einführung in die Psychologie* (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik. Hrsg. von Dr Theodor Steinbüchel, Abtlg. IX). Bonn 1934, s. 55.

52) *Réflexions sur le Psychisme* (cyt. „Cahiers de Philosophie de la Nature", III), Paris 1929, s. 114—115.

drugorzędnych i mogących być dwuznacznie rozumianych aktów psychicznych, był przekonany, że w strukturę świadomości refleksyjnej, jako takiej, wchodzą także wszystkie zdobyte przez nas przedstawienia poznawcze, wszystkie nasze poczynania abstrakcyjne, formy rozumowania logicznego oraz osiągnięcia w zakresie poszczególnych dyscyplin naukowych i w ramach działalności artystycznej [53], a nawet wolny wybór i przejawy emocjonalne [54]. Osnowę i znaczenie świadomości refleksyjnej, branej za duszę w rozumieniu przyrodniczym, pojął więc ks. Teilhard w pewnym przybliżeniu tak, jak to zrobił Maurycy Pradines, który również włączył całą naszą wiedzę oraz akty chcenia w konstytucję świadomości refleksyjnej. Wszak autor dzieła *Traité de psychologie générale*[2—3] (Paris 1948) twierdzi, że świadomość refleksyjna jest to dokonane pod naciskiem dynamizmu adaptacji syntetyczne zebranie naszej wiedzy w jedną całość, znajdujące swój pełny wyraz w formie osobowej a podjęte celem wszczepienia naszego działania w głąb rzeczywistości [55]; zaś o woli utrzymuje, że jest ona uzdolnieniem do wykonywania aktów rozumu, przy którym to uzdolnieniu

---

53) *Le phénomène humain*, s. 181—182, 186, 197, 248, 256, 287; *Le groupe zoologique humain*... s. 79—80.

Według ks. Teilharda przy „inteligencji" nie chodzi o nic innego jak o świadomość refleksyjną, gdyż, jak pisze ten autor (*Le phénomène humain*, s. 182): *c'est le fait de se trouver »réfléchi« qui constitue l'être vraiment »intelligent«*. Zob. jeszcze w cyt. dziele s 188—189, 192, 216, 224. Niekiedy, np. na s. 179, 187, 189, 191—192, 195—196, 199, 202, 216, 224, 214, 255—258, 269, 280 cyt. dzieła, ks. Teilhard wyrażał świadomość refleksyjną przy pomocy terminu „myśl" (*la Pensée*). Potraktowanie terminów „inteligencja" i „myśl" jako synonimów w stosunku do terminu „świadomość refleksyjna" czy „refleksja" wiąże się u ks. Teilharda z utożsamieniem wymienionej formy świadomości z posiadaną przez człowieka wiedzą intelektualną. Tego genetycznego powiązania nie przedstawia termin „czynnik psychiczny odznaczający się spontanicznością" (*le psychique spontané*), jakim francuski jezuita posłużył się również (dz. cyt., s. 194) przy definiowaniu duszy ludzkiej ze stanowiska przyrodniczego.

54) W cyt. dz., s. 181—182, ks. Teilhard twierdzi, że wolny wybór oraz niepokoje i marzenia miłości są „burzeniem się" (*l'effervescence*) świadomości refleksyjnej, zaś na s. 196 tego samego dzieła pisze o wolnym i pomysłowym wysiłku poszczególnych inteligencji (*l'effort libre et ingénieux des intelligences*).

Na intelektualizowanie u ks. Teilharda przejawów woli zwrócił już uwagę ks. Cognet. Pisze on (dz. cyt., s. 96), że dla tego autora wolność nie była w gruncie rzeczy niczym innym jak aspektem świadomości. Wydaje się jednak, że we wcześniejszym okresie swej twórczości, przynajmniej niekiedy, ks. Teilhard wyodrębniał akty woli i uczuć od przejawów świadomości refleksyjnej, jak w zakończeniu pracy *L'hominisation — Introduction à une étude scientifique du phénomène humain*, pochodzącej wedł. Cuénota (dz. cyt., Bibl., s. VI) z r. 1923. Zob. *La vision du passé*, s. 111.

55) Dz. cyt., I[3]: *Le psychisme élémentaire*, s. 6, 8, 32, 43; II[2], 2: *Le génie humain — Ses instruments*, s. 93.

właściwa dla gatunku ludzkiego orientacja dziedziczna przejawia się pod postacią uczuć[56].

3. Jak możemy ustosunkować się do ujęcia przez ks. Teilharda duszy ludzkiej w płaszczyźnie poznania przyrodniczego jako świadomości refleksyjnej?

Jeżeli przyjmiemy, że ks. Teilhard utożsamił, podobnie jak to zrobił Pradines, dwie rzeczy różne pod względem swej osnowy, mianowicie, że coś poznajemy i chcemy, oraz to, iż wiemy o tym, że coś poznajemy i chcemy, i jeżeli, w następstwie tego spostrzeżenia, zacieśnimy pojęcie świadomości refleksyjnej do drugiej z wymienionych funkcji, wówczas będziemy musieli powiedzieć, że określanie duszy ludzkiej z „fenomenologicznego" punktu widzenia przez świadomość refleksyjną jest jej określaniem przez te jej funkcje, które zaliczamy do najbardziej elementarnych aktów wśród naszych umysłowych poczynań poznawczych, lub o których trzeba stwierdzić, że jeżeli dosięgają szczytowych osiągnięć naszego życia umysłowego, pełnią w stosunku do nich jedynie rolę wstępnego warunku *sine qua non* oraz rolę czynnika rejestrującego, a więc rolę czynnika wtórnego.

Świadomość refleksyjna, sprowadzona w swych przejawach do właściwych granic, wyraża się, jak trafnie zauważył ks. Lindworsky[57], w aktach umysłowych najbardziej elementarnych, kiedy, i o ile, daje nam intelektualne poznanie nie wprost jakiejś treści przedmiotowej o charakterze oglądowym, dostępnej bezpośrednio wyłącznie dla naszych zmysłów. Trudno przecież zdobyć się na inne określenie hierarchicznego miejsca świadomości refleksyjnej, wziętej w zakresie co dopiero wskazanej jej aktywności, gdy formy tej aktywności porównamy z umysłowymi aktami poznawczymi, przy których umysł ujmuje konkretne przedmioty

---

56) Tamże, I, s. 258. Por. jeszcze w tym samym dziele I, s. XI, 270—272; II, 2, s. 3—4, 343—362.

57) *Theoretische Psychologie...*, s. 25, 88—89, 90—94; *Experimentelle Psychologie*, s. 159.

Pogląd, przedstawiony w tych pracach, ks. Lindworsky podzielał począwszy od studium *Revision einer Relationstheorie*, ogłoszonego w t. 48 „Archiw für die gasamte Psychologie" z r. 1924. Pierwotnie ks. Lindworsky zaliczał do najprostszych funkcji myślowych człowieka bezpośrednie uświadamianie sobie stosunków rzeczowych, czynne odnoszenie intencjonalne jednych przedmiotów do drugich i abstrakcję, w której teorii zasadniczo nie wyszedł poza abstrakcję, nazwaną przez niektórych neoscholastyków abstrakcją zmysłową (F. A. Blanche i Ferdynand Van Steenberghen) czy abstrakcję zmysłów (Emil Peillaube) a przez Ostwalda Külpego abstrakcją izolującą.

z jakiegoś abstrakcyjnego i ogólnego punktu widzenia lub zatrzymuje się wyłącznie na samych abstrakcyjnych i ogólnych treściach przedmiotowych.

Gdy znów świadomość refleksyjna prowadzi nas — dzięki ujęciu całego szeregu abstrakcyjnych stosunków wśród odpowiednio skonceptualizowanych danych naszego wewnętrznego doświadczenia bezpośredniego — do jasnego wyodrębnienia naszego tzw. czystego „ja", jako ostatecznego podmiotu wszystkich naszych aktów psychicznych i jako pierwszej zasady, uzdalniającej nas do czynnego spełniania pewnej kategorii tych aktów, mianowicie aktów woli i aktów dokonywanych pod wpływem woli [58], — i gdy dzięki świadomości refleksyjnej wiemy, że poznajemy różnorakie treści przedmiotowe, jakie dla naszego poznania umysłowego są bezpośrednio dostępne, a więc treści o cesze abstrakcyjności i ogólności, — wówczas przejawów wymienionej formy świadomości nie będziemy zaliczali do naszych najbardziej elementarnych aktów umysłowych. Nie będziemy zaś zaliczali dlatego, że realizacja tych przejawów staje się możliwą dopiero w następstwie ewolucji naszego osobniczego życia umysłowego, gdy przeszliśmy od pośredniego do bezpośredniego ujmowania stosunków rzeczowych [59]. Niemniej jednak —

[58]) Zob mój artykuł *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny", t. 230, 1950, s. 9—13, 19—20.

W artykule tym nazwałem czyste „ja" przyczyną sprawczą naszych czynności psychicznych, nie precyzując zresztą bliżej zakresu, w jakim wymienione „ja" przedstawia tego rodzaju charakter dla doświadczenia bezpośredniego. Jeżeli jednak nie tylko przyczyna sprawcza, ale jakakolwiek przyczyna, która jest realnym bytem aktualnym, musi stanowić razem ze swym skutkiem dwie odrębne w stosunku do siebie substancje — zob. św. Tomasza z Akwinu *De potentia Dei*, qu. X, a. 1, ad 8, *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*, cap. I (*Opuscula omnia*, cura et studio Petri Mandonnet, O. P., Parisiis 1927, t. III, s. 281) i *Sum. theol.*, I, qu. XXXIII, a.1, ad 1 — to w takim razie nie można czystego „ja" nazywać przyczyną sprawczą żadnych naszych czynności psychicznych. Jedynym poprawnym określeniem tego „ja" jest w omawianym tu wypadku jego określenie jako zasady (*principium*) niektórych naszych aktów psychicznych, gdyż ogólniejsza w stosunku do definicji przyczyny definicja zasady: *omne [id] a quo aliquid procedit quocumque modo* (*Sum. theol.*, l. c., corp. art.), *omne id a quo incipit motus* (*De principiis naturae*, cyt. *Opuscula omnia*, t. I, s. 12) nie domaga się istnienia odrębności substancjalnej między zasadą ze sfery bytu realnego a tym, czemu ona daje początek.

[59]) Gdy idzie o jakościowy postęp w zakresie naszego poznania stosunków rzeczowych, zob. ks. Lindworsky'ego *Theoretische Psychologie...*, s. 24, 42, 92—94; *Experimentelle Psychologie*, s. 158—159; *Das Seelenleben des Menschen...*, s. 55.

Pośrednie poznanie stosunków rzeczowych, to ich poznanie, od którego — według ostatecznych poglądów ks. Lindworsky'ego — rozpoczyna się nasze intencjonalne zetknięcie z nimi, polega na ich ujęciu w ich realizacji konkretnej.

w przeciwieństwie do ks. Teilharda — dalecy będziemy od przyznawania wskazanym co dopiero przejawom świadomości refleksyjnej centralnego miejsca w całokształcie naszego życia umysłowego. Świadomość refleksyjna, wzięta w zakresie tych przejawów, pełni najwidoczniej rolę usługową, o ile, dokonując w stosunku do poznanej przez nas wielości treściowej jej unifikacji w jednym i tym samym akcie wiedzy, nierozdzielonym przy każdorazowym jego urzeczywistnieniu się w nas ani w przestrzeni, ani w czasie [60], umożliwia nam zdobycie się na abstrakcję uogólniającą (formalną lub całkowitą [61]), na czynne odnoszenie intencjonalne jednych przedmiotów do drugich i na bezpośrednie ujmowanie stosunków rzeczowych. Dodajmy jeszcze, że prócz wskazanej tu roli usługowej, na którą w takim czy innym zakresie zwrócili już uwagę ks. Lindworsky [62], Scheler [63], de Montpellier [64], ks. Marc [65] i Buytendijk [66], funkcjonalnej drugoplanowości świadomości refleksyjnej w naszym życiu umysłowym dowodzi jeszcze ten fakt, że jest ona czynnikiem rejestrującym, przyjmującym do wiadomości to, co poznajemy ze świata przedmiotowego dzięki naszym władzom zmysłowym i umysłowym.

Stąd też, jeżeli będziemy brali pod uwagę to, co przy każdorazowym przejściu naszego umysłu do działania jest nam dostępne na pierwszych chronologicznie etapach poznania a zarazem przedstawia dla nas największą doniosłość treściową, przypiszemy centralne miejsce w naszym życiu umysłowym nie świadomości refleksyjnej, ale tym czynnościom, dzięki którym, biorąc za punkt wyjścia rzeczy materialne, poznajemy byt wraz z jego zróżnicowaniem, jednością i wielością. Takie jest

Bezpośrednie poznanie stosunków rzeczowych — rezultat rozwoju naszego życia umysłowego — ma znów miejsce wtedy, gdy, dokonawszy intencjonalnego oderwania stosunków rzeczowych od zmysłowego konkretu, czynimy z nich samodzielną treść myślową o charakterze abstrakcyjnym i ogólnym.

60) Doskonałe uwagi w przedmiocie jedności świadomości refleksyjnej daje ks. Marc w dz. cyt., t. I, s. 181—188.

61) Zob. o tych dwu gatunkach abstrakcji u Tomasza de Vio, O. P., w *In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, cura et studio M. H. Laurent, O. P., Taurini MCMXXXIV, proem., qu. I, n. 5, s. 6—7. Por. jeszcze św. Tomasza z Akwinu *Expositio super Boetium de Trinitate*, qu. V, a. 3 (cyt. *Opuscula omnia*, t. III, s. 111—113).

62) *Theoretische Psychologie...*, s. 94, 100.

63) Dz. cyt., s. 50—51, 53—58.

64) *A propos de la méthode en psychologie animale*, s. 23, [351].

65) Dz. cyt., t. I, s. 181—182, 185, 187.

66) *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, s. 68; *Traité de psychologie animale*, s. 15.

zdanie nie tylko św. Tomasza z Akwinu [67] i jego szkoły, ale również, choć w wersji bardziej uproszczonej, niektórych autorów spoza neoscholastyki, jak Scheler [68] i Buytendijk [69]. Trudno nie zgodzić się z tym co twierdzi ten ostatni, że uzdolnienie do poznania świata obiektywnego leży u podstaw egzystencji człowieka jako człowieka i że dzięki temu uzdolnieniu zaczyna istnieć prawdziwa inteligencja i pojawia się możność tworzenia kultury, a w jej ramach wiedzy. Tego twierdzenia nie obala to, że, jak zauważył Scheler [70], nasze poznanie rzeczywistości obiektywnej, na jakie możemy się zdobyć, stanowi jedną strukturę z naszą świadomością refleksyjną. A nie obala dlatego, że nic nie stoi na przeszkodzie, by w pewnej całości funkcjonalnej jej składowe przejawy czynnościowe zachowały przy wzajemnym warunkowaniu się swą odrębność bytową. Zresztą pozytywnie wiemy, że świadomość refleksyjna może być częściowo albo całkowicie oddzieloną na krótszy czy dłuższy okres czasu od więcej lub mniej poprawnego funkcjonowania naszego umysłu.

Czy w ramach „przyrodniczej" definicji duszy ludzkiej możemy mówić o prymacie poznania bytu nad świadomością refleksyjną? Sądzę, że tak, bo chociaż opowiedzenie się za tym prymatem jest już zajęciem pewnego stanowiska filozoficznego, mianowicie realizmu metafizycznego i epistemologicznego, to jednak przyrodnik może w swoje sformułowania włączać ubocznie swój prywatny, filozoficzny punkt widzenia, o ile on nie zniekształca pozytywnie wyników badań przyrodniczych. Tak też postąpił ks. Teilhard pisząc [71], że człowiek, dzięki temu, iż posiada świadomość refleksyjną, może poznać dziedzinę rzeczywistości. Ks. Teilhard nie spostrzegł się tylko, że za najdonioślejsze zjawisko w naszym życiu umysłowym należy uznać poznanie rzeczywistości a nie uświadomienie sobie tego poznania od jego strony podmiotowej i przedmiotowej.

4. Czy ma słuszność ks. Leopold Malevez, S. J., gdy twierdzi [72], że ks. Teilhard, mimo wielokrotnego podkreślania szczegól-

67) *Sum. theol.*, I, qu. V, a. 2, qu. XI. a. 2, ad 4, qu. LV, a. 1, qu. LXXIX, a. 7, qu. LXXXII, a. 4, ad 1, qu. LXXXVII, a. 3, corp. art. i ad 1, qu. CV, a. 4, I—II, qu. IX, a. 1, qu. X, a. 1, ad. 3, qu. LV, a. 4, ad 1, qu. XCIV, a. 2.

68) Dz. cyt., s. 47—50, 60—62.

69) *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, s. 68, 72, 91, 93.

70) Dz. cyt., s. 51.

71) *Le phénomène humain*, s. 182.

72) *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, „Nouvelle Revue Théologique", r. 89, t. 79, 1957, s. 584—586, 597—599.

nego charakteru zjawiskowego aspektu człowieka, zasłonił względnie trochę przytarł specyficzną odrębność jego psychiki, ujmując ją w przesadne w swej jednoznaczności kategorie fizyczne i biologiczne, wyrażające się w takich terminach, jak „siła", „krzywizna", „miłość — energia" czy „ziarna myśli"? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, rozpatrzymy obiektywną wartość źródła postawionego zarzutu, w świetle którego teilhardowska antropologia przedstawia się jako biologia.

Ks. Teilhard nawet do przejawów ludzkiej psychiki podchodził w płaszczyźnie poznania przyrodniczego jako ewolucjonista. Stąd też z tymi przejawami cofał się aż do ich zarodkowej i wyjściowej postaci, jaką, jego zdaniem, posiadały one we wnętrzu atomów pierwotnej Ziemi [73]. Przy tym cofaniu się w przeszłość nie chodziło jednak ks. Teilhardowi o żadną naturalistycznie rozumianą genezę ludzkiej psychiki. O taką genezę nie mogło mu nawet chodzić, gdyż, z racji systematycznego podejmowania w swych pracach naukowych zjawiskowego punktu widzenia, nie zamierzał uwzględniać przyczyn sprawczych, wziętych w rozumieniu metafizycznym [74], i w następstwie tego zagadnienie genezy ludzkiej psychiki, rozpatrywane ze stanowiska metafizycznej przyczynowości sprawczej, znajdowało się stale poza programem jego roztrząsań. Stąd też nie miał on na uwadze niczego innego jak dające się stwierdzić doświadczalnie kolejne pojawianie się w czasie coraz doskonalszych form życia psychicznego w zależności od wzrastającej w trakcie ewolucji złożoności układów fizyko-chemicznych. Tymczasem ks. Malevez sądzi, podobnie jak ks. J. Galot, S. J. [75] i ks. Journet [76], że ks. Teilhard mówił o ontycznej ciągłości psychiki człowieka z życiem psychicznym zrealizowanym na niższych szczeblach ewolucji [77]. Narzuciwszy wypowiedziom ks. Teilharda taką filozoficzną interpretację, ks. Malevez może twierdzić, że według francuskiego jezuity przejawy ducha ludzkiego nie są w naturze czymś całkowicie nowym, czymś właściwym samemu tylko człowiekowi, czymś zupełnie nieznanym niższym jestestwom [78]. Jeżeli jednak ks. Teil-

---

73) Dz. cyt., s. 52—53, 90, 186, 248, 293—294.

74) *La réflexion de l'énergie*, „Revue des questions scientifiques", 5 seria, t. XIII, 1952, s. 482, *Le phénomène humain*, s. 21, 54; *Esquisse d'un univers personnel* (r. 1936 wedł. Cuénota, dz. cyt. Bibl., s. XV). tekst podany przez ks. Tresmontant w *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 20; *La vision du passé*, s. 306.

75) *„Le phénomène humain". A propos d'un livre récent*, „Nouvelle Revue Théologique", r. 88, t. 78, 1956, s. 178.

76) Art. cyt., s. 5 odbitki.

77) Art. cyt., s. 584—585.

78) Tamże, s. 584.

hard nie wysuwał filozoficznej tezy o naturalistycznej genezie ludzkiej psychiki, to w takim razie zarzut ks. Malevez, że ten autor, posługując się przy opisie rzeczonej psychiki takimi terminami, jak „siła", „miłość — energia" i „ziarna myśli", dokonywał jej częściowego zrównania z rzeczywistością, będącą przedmiotem badań fizyki i biologii, jest zarzutem nieuzasadnionym. W terminach ks. Teilharda, zakwestionowanych w swej treści przez ks. Malevez, trudno dopatrywać się czegoś więcej jak pewnych zwrotów literackich, bardzo naturalnych u przyrodnika po jego przejściu od własnej specjalności na dość obcy dla niego teren psychologii, które — stosownie do jego afilozoficznego punktu widzenia — nie miały przesądzać niczego w przedmiocie natury ludzkich procesów psychicznych.

To, co musimy zarzucić ks. Teilhardowi w jego obrazie życia psychicznego człowieka, jest to coś bardzo różnego od tego, co ma na uwadze ks. Malevez. Jak już wiemy, ks. Teilhard włączał bezpodstawnie w konstytucję naszej świadomości refleksyjnej zarówno wiedzę o rzeczywistości niezależnej od naszego poznania, jak i akty woli oraz przejawy emocjonalne. Stąd też dopiero wówczas, gdy w Teilhardowskiej koncepcji świadomości refleksyjnej wyłączymy elementy, które nie należą do struktury tej świadomości, będziemy mieli bardziej zadowalające dane do sformułowania „empirycznej" definicji duszy ludzkiej.

II

CO MOŻNA POWIEDZIEĆ O DUSZY LUDZKIEJ PO OGRANICZENIU SIĘ DO JEJ „PRZYRODNICZEJ" DEFINICJI?

Przy rozpatrywaniu duszy ludzkiej z przyrodniczego punktu widzenia nie możemy podejmować żadnego szczegółowego zagadnienia z nią związanego, wprowadzając dla zrealizowania tego celu odrębny pod względem typu epistemologicznego język pojęciowy filozofii przyrody czy metafizyki. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, byśmy w naszej płaszczyźnie noematycznej poruszyli jakieś specjalne zagadnienie dotyczące duszy ludzkiej językiem pojęciowym, wyznaczonym przez metodologiczny i epistemologiczny empiryzm charakterystyczny dla przyrodniczego punktu widzenia, jeżeli tylko takie przedsięwzięcie jest w jakiejś mierze możliwe. Otóż wydaje się, że jest ono możliwe, gdy idzie o zagadnienie stosunku naszej duszy do naszego ciała. Wielu nie zdaje sobie sprawy z tego, że to zagadnienie można w pewien

sposób sformułować i pozytywnie rozwiązać poza obrębem metafizyki. Stąd też wydaje się, że nie będzie rzeczą bezużyteczną, gdy rozpatrzę, jak i z jakim powodzeniem ks. Teilhard poruszył wymienione zagadnienie po metodycznym ograniczeniu się do zjawiskowego aspektu rzeczy. Zbadawszy tę sprawę, będę już mógł przejść wprost do ustalenia charakteru epistemologicznego monizmu antropologicznego ks. Teilharda, który stanowi u niego *corollarium* jego sformułowania i rozwiązania zagadnienia stosunku naszej duszy do jego ciała. Sądzę, że analizy przeprowadzone w niniejszym studium pozwolą na bezsporne uznanie tego monizmu za monizm zjawiskowy, afilozoficzny.

1. Wiemy już, że ze zjawiskowego punktu widzenia dusza ludzka i ożywione przez nią ciało przedstawiły się ks. Teilhardowi w sposób najogólniejszy jako dwa sprzężone ze sobą zespoły wielkości zmiennych, których „krzywa" stanowi funkcję przestrzeni i czasu. To, nad czym chciałbym obecnie zatrzymać się, to twierdzenie ks. Teilharda, że w ramach takiego przyrodniczego ujęcia naszej duszy i ciała musimy ten pierwszy składnik naszej osobowości empirycznej, sprowadzony do świadomości refleksyjnej, traktować nie jako rodzaj szczególnej i samoistnej istności, ale jako specyficzny skutek tej złożoności zorganizowanej, jaką jest nasze ciało[79]. Jest to więc twierdzenie, które obejmuje specjalny wypadek tego, co ks. Teilhard brał pod uwagę, gdy określał życie ze stanowiska doświadczenia naukowego jako specyficzny skutek materii, w jakiej doszło do połączenia pewnej stałej liczby składników w jedną zamkniętą w sobie całość, taką jak atom, cząsteczka czy ciało wielokomórkowe[80].

Przystępując do krytycznej oceny tego ujęcia stosunku duszy ludzkiej do ciała, jakie znajdujemy u ks. Teilharda, zauważymy zaraz na wstępie, że nie można określać duszy ludzkiej ze stanowiska „przyrodniczego" przez samą świadomość refleksyjną. Najważniejszym jednak spostrzeżeniem, jakie możemy uczynić w tym wypadku, jest stwierdzenie, że w ujęciu ks. Teilharda nie ma żadnego materializmu filozoficznego, choć ono przypomina do złudzenia znane sformułowania Adama Schaffa i innych teoretyków marksizmu o „świadomości ludzkiej jako funkcji wysoko zorganizowanej materii"[81]. Jest tak dlatego, bo gdy Schaff i inni teoretycy marksizmu posługują się filozoficznym językiem poję-

---

79) *Le phénomène humain*, s. 334—335, 343; *Le groupe zoologique humain...*, s. 80; *L'apparition de l'homme*, s. 302.

80) *Le groupe zoologique humain...*, s.16—17, 22.

81) Zob. Schaffa *Wstęp do teorii marksizmu*[5], Warszawa 1950, s. 45—50.

ciowym, ks. Teilhard nie wyszedł poza język pojęciowy ukształtowany przez przyrodniczy punkt widzenia. Stąd też, mówiąc o skutku, miał francuski jezuita na uwadze jedynie stały konsekwens zjawiskowy jakiegoś innego zjawiska, będącego koniecznym i wystarczającym warunkiem jego wystąpienia. Przy takim rozumieniu skutku chodzi tylko o wyrażenie stałej (według dostępnego nam doświadczenia) zależności jednego zjawiska od drugiego. To więc, co tu uwzględniamy, jest to jedynie regularność w obrębie pewnej klasy zjawisk nieodwracalnych, porządek ich sukcesywnego pojawiania się w czasie, natomiast nie ma jeszcze mowy o bytowej genezie tego, co nazywamy „skutkiem" [82]. Stosując takie przyrodnicze rozumienie skutku do naszej „świadomości refleksyjnej", powiedzmy poprawniej: do wszystkich zjawisk psychicznych właściwych człowiekowi, ks. Teilhard chciał tylko unaocznić tę myśl, że w granicach naszego doświadczenia naukowego ludzkie zjawiska psychiczne występują zawsze w związku z określonym organizmem biologicznym, na bazie określonego organizmu biologicznego. Ks. Teilhard nie wchodził jednak w to, jak pojąć n a t u r ę wskazanej zależności naszego życia psychicznego od pewnych stałych warunków anatomiczno-fizjologicznych, gdy z płaszczyzny zjawiskowej przejdziemy na płaszczyznę ontyczną. A tym bardziej ks. Teilhard nie twierdził, że to, co nazywał „świadomością refleksyjną", trzeba potraktować w płaszczyźnie ontycznej jako pewnego rodzaju produkt wysoko zorganizowanej materii. Wobec tego rzeczywiście jest tak, jak zaznaczyłem wyżej, że u ks. Teilharda nie ma żadnego materializmu filozoficznego.

Nie można także powiedzieć, że u ks. Teilharda znajdujemy materializm „naukowy", jakby się wyraził Chauchard, który odcina się tylko od materializmu „metafizycznego", sądzi natomiast, że dogmat katolicki daje się pogodzić w przekonaniach jednej i tej samej jednostki z materializmem „naukowym" [83]. To, co się narzuca przyrodnikowi od strony zjawiskowej w przedmiocie anatomiczno-fizjologicznych uzależnień ludzkich procesów psychicznych, nie ma nic wspólnego z żadną odmianą materializmu i stąd nie może być nazwane materializmem „naukowym". Tu chodzi tylko o empirycznie stwierdzalne fakty, które musi uznać każdy bez względu na podzielaną przez siebie orientację ideologiczną. Jakiś materia-

82) Obok tekstów ks. Teilharda wskazanych w przyp. 74 na s. 1478 por. jeszcze tego autora: *Le pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même*, „Les Etudes philosophiques", nowa seria, r. X, 1955, s. 580, *La centrologie* (r. 1944), tekst podany przez ks. Tresmontant w *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 20, i *L'apparition de l'homme*, s. 54.

83) Zob. cyt. dzieło tego autora, s. 9, 53—54, 58.

lizm, w takiej czy innej wersji, mógłby pojawić się dopiero w trakcie filozoficznej interpretacji wskazanych faktów, a tego rodzaju interpretacji ks. Teilhard się nie podjął.

2. Przyjąwszy w płaszczyźnie faktów naukowych zależność ludzkich przejawów psychicznych od pewnych stałych warunków anatomiczno-fizjologicznych, mógł ks. Teilhard w dalszej konsekwencji utrzymywać, że, niezależnie od tego, jakie wprowadzalibyśmy w świetle analizy metafizycznej ontologiczne zróżnicowanie poszczególnych jednostek ludzkich, każda z nich przedstawia się z przyrodniczego punktu widzenia jako jeden strumień zjawisk. Mógł również ks. Teilhard utrzymywać, że nasza dusza i nasze ciało, rozpatrywane ze stanowiska eksperymentalnego, pojawiają się w tym jednym strumieniu zjawisk jako dwa jego różne aspekty, dwa różne „oblicza", dwa zsolidaryzowane ze sobą „ogniska": ognisko ześrodkowania psychicznego (*un foyer de centration psychique*) i ognisko organizacji materialnej (*un foyer d'organisation matérielle*), lub inaczej jeszcze: biegun „duchowy" (*un pôle spirituel*) i biegun materialny (*un pôle matériel*) [84].

Tak się przedstawia w swej treści monizm antropologiczny ks. Teilharda.

Monizm ten jest pod względem swego charakteru epistemologicznego innego rodzaju niż monizm, ku jakiemu skłonił się Iwan Pietrowicz Pawłow, który przyjął tożsamość fizjologicznych związków czasowych z asocjacjami, o jakich mówi psycholog[85], i dopatrywał się zadania nauki w dostarczeniu dalszych dowodów za zlaniem się, za utożsamieniem się zjawisk psychicznych, podmiotowych, ze zjawiskami fizjologicznymi, przedmiotowymi [86]. Monizm Pawłowa jest monizmem filozoficznym. Wszak podjęte przez tego uczonego przyrodnicze metody badania od strony wyłącznie obiektywnej, które, zostawiając na uboczu podmiotowy aspekt reakcji na działające podniety, zamykają się całkowicie w kategoriach fizjologii układu nerwowego [87], mogą — z racji jakościowej odrębności zjawisk psychicznych w porównaniu z procesami fizjologicznymi — do pewnego tylko stopnia umożliwić

---

[84] Zob. teksty ks. Teilharda cyt. w przypisku 15 na s. 1466 niniejszego studium.

85) *Wybór pism* pod red. Ch. Kosztojanca, tłum. L. Skarżyński, Warszawa 1951. s. 229—230, 240.

86) Tamże, s. 345, 386—387, 455, 517.

87) Tamże, s. 132, 136, 144, 153, 155—156, 190, 197—199, 226, 247, 256, 332, 376—377, 387—388, 427, 507, 515: *Wykłady o czynności mózgu* [2], tłum. z ros. Stefan Miller, przekład przejrzany i poprawiony według IV tomu pełnego zbioru prac Pawłowa pod ogólną redakcją Jerzego Konorskiego, Warszawa 1955, s. 12—13, 20, 145.

zrozumienie przejawów życia psychicznego z czysto fizjologicznego punktu widzenia, mianowicie, o ile te przejawy podpadają razem z procesami fizjologicznymi pod tę samą kategorię przystosowań zachodzących w całym świecie żyjącym [88], i, wskutek braku pełnej adekwatności w stosunku do swego przedmiotu, nie mogą stanowić wystarczającej podstawy do utożsamienia zjawisk psychicznych ze zjawiskami fizjologicznymi. Stąd też Pawłow mógł dojść do tego utożsamienia tylko w drodze swoistej spekulacji filozoficznej. I nic też dziwnego, że jego monizm przypomina w jakiejś mierze filozoficzny monizm Benedykta Spinozy, który utrzymywał, że ciało i dusza są jedną i tą samą „rzeczą", wyrażoną na dwa różne sposoby (*eadem est res, sed duobus modis expressa*) [89].

Monizm antropologiczny ks. Teilharda nie wykazuje żadnych zbieżności z tą tezą Spinozy, gdyż jest to monizm czysto zjawiskowy, który niczego nie przesądza odnośnie filozoficznych poglądów na naturę ludzką. Jeżeli ten monizm, który nie stanowi niczego nowego, gdyż pojawia się pod piórem każdego przyrodnika jako takiego, został przez pewnych autorów wzięty błędnie za monizm filozoficzny, to tłumaczy się częściowo niejasnością niektórych tekstów ks. Teilharda, a częściowo tym, że wyniki epistemologicznej analizy poznania przyrodniczego nie znalazły jeszcze dość szerokiego rozpowszechnienia.

Ks. Kazimierz Kłósak

88) Na ograniczenie obiektywnej metody badań do ujęcia „tak zwanych zjawisk psychicznych u wyższych zwierząt" pod kątem widzenia kategorii przystosowań występujących w całym biokosmosie wskazywał Pawłow w końcowej części przemówienia, jakie wygłosił w kwietniu 1903 r. na międzynarodowym kongresie medycyny w Madrycie. (Zob. *Wybór pism* Pawłowa, s. 155). Z tym samym spostrzeżeniem, wyrażonym w innych tylko słowach, wystąpił również Pawłow w referacie *Mózg i nauki przyrodnicze*, wygłoszonym w Moskwie 23 grudnia 1909 r. na ogólnym zebraniu XII Zjazdu Przyrodników i Lekarzy. W referacie tym wielki fizjolog odwoływał się (*Wybór pism*, s. 200) do kategorii „coraz bardziej komplikujących się do najwyższego stopnia stanów równowagi ze środowiskiem zewnętrznym". W przemówieniu madryckim (*Wybór pism*, s. 156) Pawłow wyraźnie zaznaczył, że obiektywna metoda badań nie dosięga istoty zjawisk psychicznych.

89) *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, propos. VII, schol.

ALEKSANDER LEGATOWICZ

O ARGUMENTACH Z ZAKRESU FIZYKI W DYSKUSJI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ

Posługiwanie się argumentacją zaczerpniętą z fizyki w dyskusji światopoglądowej wymaga dużego poczucia odpowiedzialności. Z jednej strony bowiem fizyka posiada dzisiaj duży autorytet, z drugiej zaś przeciętny czytelnik nie ma takiej znajomości fizyki współczesnej, która pozwoliłaby na wyrobienie własnego sądu o zgodności stosowanych rozumowań z faktycznym stanem wiedzy w tej dziedzinie. Z tego punktu widzenia argumentacja stosowana w artykule ks. Jana Dordy pt. *Pewność czy ryzyko?* („Znak" 73—74, s. 994) budzi poważne zastrzeżenia. Ażeby się o tym przekonać, wystarczy rozpatrzyć dokładniej poszczególne poglądy i rozumowania przytoczone w powyższym artykule.

Pierwsze zastrzeżenie wiąże się z „absolutnie pewnym sądem dotyczącym wielkości mierzonej i granic dokładności pomiaru" (s. 1001). Trzeba zdawać sobie sprawę z charakteru informacji, jaką uzyskujemy w wyniku eksperymentu fizycznego. Daje on nam jedynie podstawę do oszacowania prawdopodobieństwa tego, że wielkość mierzona posiada taką lub inną wartość. Rozkład tego prawdopodobieństwa nigdy nie jest krzywą ostro ograniczoną. Wartość podawana jako wynik pomiaru odpowiada najczęściej *maximum* prawdopodobieństwa, a granice określające dokładność pomiaru oznaczają jedynie pewien umowny parametr krzywej związany z jej szerokością. Dobieramy go zazwyczaj tak, aby prawdopodobieństwo tego, że rzeczywista wartość wielkości mierzonej leży poza granicami dokładności, było bardzo małe. Nie jest ono jednak równe zeru.

Na tę niepewność o charakterze teoretycznym nakłada się niepewność praktyczna. Nigdy nie mamy absolutnej pewności, że przyrząd, którym się posługujemy, odpowiada danym znamionowym, na podstawie których oceniamy dokładność pomiaru. Nigdy nie mamy absolutnej pewności, że uwzględniliśmy wszystkie czynniki, jakie występują w doświadczeniu, i wprowadziliśmy niezbędne poprawki. Przez stosowanie pomiarów wielokrotnych, różnych przyrządów i różnych metod pomiarowych możemy tę nie-

pewność znacznie zmniejszyć, ale nigdy nie możemy jej usunąć zupełnie.

Trzeba następnie pamiętać o tym, że bezpośrednio obserwujemy tylko takie fakty, jak położenie wskazówki na określonej działce przyrządu itp. Całe dalsze rozumowanie opiera się na teorii działania przyrządów, które są szczególnym przypadkiem ogólnych teorii fizycznych. Te zaś, jak słusznie zauważa ks. Dorda (s. 1002), są tylko tym bardziej prawdopodobne, im większy zakres zjawisk wyjaśniają. Ten hipotetyczny charakter wnoszą one do całej wiedzy fizycznej. Absolutną pewność sądów budować można na szkolnym pojmowaniu fizyki. Znika ona przy zetknięciu z realnym procesem poznania przy badaniu naukowym.

Rozwój fizyki to nie jest tylko zwykłe zawężanie pola naszej niewiedzy. Raz po raz mamy do czynienia z radykalną zmianą w podstawowych pojęciach i treści praw, jakie dotychczas uznawaliśmy za słuszne. Wystarczy zwrócić uwagę na to, jak współczesna fizyka kwantowa zmieniła charakter wszystkich prawie praw fizyki, które stając się prawami statystycznymi utraciły z natury charakter praw absolutnych. Tylko przy braku zrozumienia zmian, jakie zachodzą w toku rozwoju fizyki, można twierdzić, że „fizyka przy ustalaniu praw nie ma nic do odwoływania", posiada natomiast „niezliczone prawa, które w ostatecznej wizji kosmosu żadnego uszczerbku w swej treści i pewności nie ucierpią" (s. 1001).

Tendencja do absolutyzacji wiedzy była również w fizyce i prowadziła w swoim czasie do wyśmiewania teorii względności itp. faktów. Dziś nie jest ona w „duchu epoki". Wynika to z doświadczenia ostatnich dziesiątków lat i dążenia do przypisywania naszej wiedzy takiego stopnia wiarygodności, jaki rzeczywiście posiada.

Warto na marginesie dorzucić, że właśnie filozofowie zajmujący się metafizyką odczuwają na ogół niechęć do opierania się o dane fizyki między innymi ze względu na ich niepewność i hipotetyczność. Stąd tym bardziej oryginalnym wydaje się tak absolutne zaufanie ks. Dordy do sądów fizyki.

Następne zastrzeżenia dotyczą twierdzenia, że tłumaczenie uzdrowienia Piotra Ruddera przez przyjęcie nieznanych sił przyrody nie da się pogodzić z zasadą zachowania energii (s. 999). Jak wiadomo, zasada ta mówi, że w układzie izolowanym całkowita energia posiada wartość stałą. Ażeby wypowiedzieć sąd o walorach naukowych, że w danym zdarzeniu zasada zachowania energii nie była spełniona, trzeba mieć podstawę do tego, aby rozpatrywany układ uważać za izolowany, oraz wykonać zespół pomiarów niezbędnych dla sporządzenia bilansu energii przed i po zdarzeniu.

Nie znam protokołów komisji badających wypadek, ale wiem, że wykonanie takiego zespołu pomiarów byłoby w warunkach opisywanego zdarzenia praktycznie nierealne (1875 rok). Odpowiedź na pytanie czy wypadek uzdrowienia mieści się w ramach aktualnej wiedzy przyrodniczej, mogą dać biologowie, medycy itp. naukowcy. Wiarygodność ich orzeczeń odpowiadać będzie wiarygodności dyscyplin naukowych, które reprezentują. Powoływanie się na zasadę zachowania energii jest w tych warunkach swoistego rodzaju nadużyciem.

Dodać też trzeba, że całe rozumowanie nie jest poprawne z metodologicznego punktu widzenia. Przypuśćmy bowiem, że mamy praktyczną możność sporządzenia obu bilansów energii. Tylko wtedy moglibyśmy twierdzić, że w zdarzeniu nie było ingerencji nieznanych sił przyrody, gdyby oba bilansy były z g o d n e. W przypadku niezgodności, możemy tylko powiedzieć, że mieliśmy do czynienia z siłami nieznanymi, których nie uwzględniliśmy w bilansie. Z punktu widzenia zasady zachowania energii nie ma żadnych przeszkód, aby były to również siły przyrody. Przy takim właśnie założeniu wprowadziliśmy do fizyki *neutrino*. W podobny sposób doszliśmy do poznania sił elektrycznych, sił jądrowych itp. Ażeby w szczególnym przypadku ten podstawowy postulat fizyki zawiesić, konieczna jest argumentacja innego rodzaju.

Osobny problem stanowią filozoficzne rozumowania ks. Dordy, oparte na danych zaczerpniętych z fizyki. W tym zagadnieniu pewną trudność stanowi ścisłe sprecyzowanie takich terminów filozoficznych, jak „pierwotny", „rzecz", przyczyna sprawcza", „zmiana substancjalna" itp. Nie chcąc na razie podejmować dyskusji na tym terenie, postaram się tylko bardziej dokładnie przedstawić dane fizyczne pozostawiając czytelnikowi wyciągnięcie wniosków filozoficznych.

Twierdzi ks. Dorda, że ruch w świecie jest „faktem pierwotnym, niesprowadzalnym do przyczyn wewnątrz-światowych" (s. 1004 u dołu). Powołuje się przy tym na to, że dla wyznaczenia ruchu na gruncie mechaniki Newtona konieczna jest znajomość stanu początkowego, a więc i prędkości początkowych ciał, wchodzących w skład układu (s. 1005). Przy tego rodzaju rozumowaniu pamiętać jednak należy, że tym stanem początkowym może z powodzeniem być stan spoczynku, w którym wszystkie prędkości początkowe są równe zeru. Pomimo to układ przejdzie następnie w stan ruchu b e z o d d z i a ł y w a n i a z j a k i m k o l w i e k u k ł a d e m z e w n ę t r z n y m, jeżeli tylko istnieją siły oddziaływania pomiędzy ciałami wchodzącymi w skład układu. Ponadto na gruncie mechaniki Newtona znajomość stanu układu w określonej

chwili czasu pozwala odtworzyć całą historię układu bez wprowadzania oddziaływania z jakimkolwiek układem zewnętrznym posuwając się dowolnie daleko w przeszłość. Co oznacza wobec tego zdanie: „jakikolwiek układ jest w ruchu, otrzymał ruch od zewnątrz" i jak należy ustosunkować się do całego rozumowania ks. Dordy — pozostawiam czytelnikowi.

Przejść należy do istotnie „zabawnych" trudności, jakie wynikają na gruncie rozumowania dotyczącego „pojęć syntetycznych" i ich „realności" (s. 1005—1006). Otóż nie tylko energia jest pojęciem „syntetycznym". Siła również jest pojęciem „syntetycznym", gdyż do wytworzenia jego posłużyliśmy się pojęciem masy i przyspieszenia. Dla utworzenia pojęcia ładunku elektrycznego posłużyliśmy się z kolei pojęciem siły. Stosując konsekwentnie rozumowanie ks. Dordy należałoby zatem tłumaczenie odpychania ciał naelektryzowanych w oparciu o istnienie ładunków elektrycznych uważać za „mówienie o tej samej rzeczy innymi matematycznie wyrazami" (?). Idąc dalej, pojęcie ładunku elektrycznego zużytkowaliśmy dla utworzenia pojęcia pola elektromagnetycznego. Dokonując następnie dość abstrakcyjnej procedury, którą nazywamy kwantowaniem, otrzymaliśmy w końcu pojęcie fotonu. Z tego to właśnie super-„syntetycznego" pojęcia zrobiła się (na stronie 1009 u dołu) „realność". Jest tam bowiem mowa o fotonie jako o „rzeczy". Nie sądzę zaś, aby dopuszczał ks. Dorda istnienie rzeczy pozbawionych „realności". Zresztą gdyby istotnie poszukiwanie genezy ruchu w energii oddziaływania sprowadzało się tylko do zmiany „sposobu mówienia o nim" (s. 1006), to nie bardzo wydaje się zrozumiałe, dlaczego miałoby „mocno sprawę komplikować, a dowód z ruchu dezaktualizować" (s. 1005).

Osobiście sądzę, że najbardziej adekwatną odpowiedzią na pytanie czym jest ruch w fizyce będzie zdanie: ruch jest to zjawisko związane ze stosunkiem ciał w czasoprzestrzeni. Istnienie ruchu wynika z faktu istnienia ciał w czasoprzestrzeni. Pytanie o przyczynę sprawczą ruchu jest równoważne pytaniu o przyczynę sprawczą tego, że żyjemy w czasie i przestrzeni. Zagadnienie, czy jest to pytanie sensowne i jaką należy dać odpowiedź — pozostawiam filozofom. Fizyk takich pytań nie stawia.

Ostatni problem to sprawa fotonów, negatonów i „zmiany substancjalnej" (s. 1009 u dołu). Zgodnie z naszą współczesną wiedzą przemiana negatonu i pozytonu w fotony polega na zmianie stanu kwantowego pól biorących udział w przemianie. Wielkości, o których pisał ks. Dorda (s. 1006), charakteryzują stany kwantowe i ulegają wraz z nimi zmianie. Nie ulegają natomiast zmianie

własności charakteryzujące same pola, tzn. własności transformacyjne i własności sprzężeń.

Można więc jedynie zastanawiać się nad tym, czy przy zmianie stanu fizycznego pól następuje zmiana substancjalna. Zależy to oczywiście od tego, co oznacza zmiana stanu w fizyce. Na gruncie mechaniki klasycznej zmiana stanu to zmiana położenia i prędkości ciał. Czy należy się w takim zjawisku dopatrywać zmiany substancjalnej, to już sprawa czytelnika. Niestety nie jestem w stanie wyjaśnić bliżej, czym jest zmiana stanu, na gruncie kwantowej teorii pola, gdyż wymagałoby to znajomości u ogółu czytelników języka, jakim się ona posługuje. Obawiam się, że nie jest on adekwatnie przetłumaczalny na język naszych poglądowych wyobrażeń. Jedno wydaje się pewne: bez znajomości tego języka i zrozumienia treści, jaką wyraża zastanawianie się nad problemem zmiany substancjalnej w tego typu przemianach, jest zajęciem mało poważnym.

Pozostawiając więc na wszelki wypadek problem realności pojęć „syntetycznych" fizyki i problem zmiany substancjalnej jako co najmniej niejasne i niebanalne — chciałem w zakończeniu podkreślić, że nie było moim zamiarem rozstrzygnięcie sporu czy istnienie Boga jest tezą pewną czy niepewną. Chodziło mi tylko o to, aby wykazać, że wyciąganie poważnych wniosków światopoglądowych z powierzchownych wiadomości z fizyki jest postępowaniem bardzo ryzykownym.

Nowoczesne sformułowanie i określenie charakteru racjonalnych podstaw światopoglądu jest dla każdego świadomego katolika sprawą bardzo istotną. Stąd też poważna dyskusja nad problematyką poruszoną przez ks. Marciszewskiego byłaby bardzo pożyteczna. Musi ona jednak być sprowadzona na właściwy teren.

Aleksander Legatowicz

Artykuły ks. Witolda Marciszewskiego (*Wiara a koszty myślenia*, „Tygodnik Powszechny" z 8. V 1960 r.; *Światopogląd z przyszłością*, „Znak" nr 70) i Jerzego Narbutta (*Tajemnica*, „Tygodnik Powszechny" z 15. V. 1960 r.) oraz związane z nimi głosy polemiczne (ks. Jan Dorda TJ, *Pewność czy ryzyko?*, „Znak" nr 73/74; Andrzej Grzegorczyk, *O nienajlepszym rodzaju apologetyki*, „Znak" nr 76; Aleksander Legatowicz, *O argumentach z zakresu fizyki*, „Znak" nr 77) ujawniły potrzebę szerszego i głębszego naświetlenia zagadnienia wiary: jej istoty, uzasadnienia, psychologii. Na wielką aktualność tej problematyki wskazują także odpowiedzi napływające w związku z ogłoszoną przez redakcję „Tygodnika Powszechnego" ankietę pt. „Dlaczego wierzę — wątpię — odchodzę".

W tej sytuacji redakcja „Znaku" postanowiła zagadnieniu wiary poświęcić numer specjalny, który ukaże się według naszych przewidywań — na początku przyszłego roku. W numerze tym zostanie umieszczony m. in. następny artykuł ks. Marciszewskiego. (przyp. Redakcji)

THOMAS MERTON

NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

XIV.

WIATR TCHNIE KĘDY CHCE

Bóg, Który jest wszędzie, nigdy nas nie opuszcza. A jednak czasem zdaje się być z nami, a czasem jest jakby nieobecny. Jeśli Go dobrze nie znamy, nie zdajemy sobie sprawy, że niekiedy może być nam bliższy, gdy wydaje się daleko od nas, niż wtedy, gdy odczuwamy Jego obecność.

Nieobecność Boga może być dwojaka. Jedna nas potępia, druga uświęca.

W tej, która jest wyrokiem potępienia, Bóg „nas nie zna", bo na Jego miejsce postawiliśmy innego boga i sami nie chcemy, aby On nas znał. W Swej uświęcającej nieobecności Bóg tylko ogołaca duszę z wszystkich obrazów, które mogłyby się przemienić w fałszywe bóstwa, i z wszystkich zainteresowań, mogących stanąć pomiędzy naszą twarzą a Jego Obliczem.

W pierwszym wypadku Bóg jest obecny, ale my odrzucamy Jego obecność dla innego bożka. Bóg stoi wtedy naprzeciwko wroga, którego przez grzech ciężki postawiliśmy pomiędzy Nim a sobą.

W drugim jest istotnie w nas i ta Jego obecność jest potwierdzona i uczczona nieobecnością wszystkich innych rzeczy. I chociaż Go nie widzimy, jest nam wówczas bliższy niż my sami sobie.

Kto Go chce uchwycić i zatrzymać, traci Go. Wy, którzy Go kochacie, musicie kochać Go, jako przychodzącego nie wiadomo skąd i odchodzącego nie wiadomo dokąd. Wasz duch powinien starać się być tak wolnym i czystym jak Duch Boży, aby móc iść za Nim gdziekolwiek tchnie. Ale kim jesteśmy, byśmy się mogli chlubić czystością lub wolnością, o ile On nas nimi nie obdarzy?

Skoro On nauczy nas iść za Sobą w pustynię Swojej wolności, nie będziemy już wiedzieli, gdzie jesteśmy, bo będziemy z Tym, Który jest zarazem wszędzie i nigdzie.

Ci, którzy kochają tylko Jego pozorną obecność, nie mogą iść za Bogiem, dokąd On zechce. Nie kochają Go w sposób dosko-

nały, skoro nie pozwalają Mu być nieobecnym. Nie szanują Jego wolności do postępowania, jak Mu się podoba. Myślą, że ich modlitwy upoważniły ich do rozkazywania Mu i poddania Jego woli ich własnym życzeniom. Żyją raczej na poziomie magii niż religii. Jedynie ci, którzy nigdy nie odeszli od Pana, nie podają nigdy w wątpliwość Jego prawa do odejścia od nich. I nigdy Go nie tracą, gdyż zdają sobie zawsze sprawę, że nie zasługują na znalezienie Go i że pomimo swej niegodności już Go znaleźli.

Bo On pierwej już ich znalazł i nie puści ich od Siebie.

2. Bóg zbliża się do naszych umysłów oddalając się od nich.

Nigdy Go w pełni nie poznamy, jeśli Go będziemy uważać za Boga, Którego można pochwycić i zamknąć w murach naszych własnych pojęć.

Poznamy Go lepiej, gdy nasze umysły pozwolą Mu odejść.

Pan posuwa się we wszystkich kierunkach równocześnie.

Pan zjawia się naraz ze wszystkich stron.

Gdziekolwiek się znajdziemy, widzimy, że w tej chwili opuścił to miejsce.

Gdziekolwiek pójdziemy, odkrywamy, że właśnie przed nami przyszedł.

Nie zaspokoimy się więc rozpoczęciem tej pogoni, ani jej przebiegiem, ani jej pozornym celem. Bo jej ostateczny koniec, którym jest niebo, będzie bez końca. Należy do zupełnie innego wymiaru, gdzie spoczniemy w poznaniu tej tajemnicy, że Bóg zjawia się w chwili Swego odejścia; bo przybywa w każdej chwili, a Jego odejście nie jest zapisane w czasie.

3. Człowiek staje się zawsze obrazem tego Boga, Którego wielbi.

Kto otacza czcią coś martwego, staje się sam martwą rzeczą.

Kto ukochał zepsucie, obraca się w próchno.

Kto miłuje cień, sam staje się cieniem.

Kto kocha rzeczy znikome, żyje w strachu przed ich zagładą.

Podobnie i mistyk, który pragnie uwięzić Boga w swoim sercu, sam staje się więźniem w ciasnych granicach tego serca. A Pan wymyka mu się, zostawiając go w jego zamknięciu, w jego klatce i martwym skupieniu.

Ale człowiek, który zostawia Bogu boską swobodę, wielbi Pana w Jego wolności i sam uzyskuje wolność synów Bożych.

On kocha tak jak Bóg i daje Mu się porwać, stając się jeńcem niewidzialnej wolności swojego Pana.

Bóg, Który tkwi nieruchomo w ognisku mojego pola widzenia, nie może być nawet śladem przejścia prawdziwego Boga.

4. Co to znaczy poznać Cię, mój Boże?

Są dusze, które drżą i omdlewają na myśl nadania Ci niewystarczającego Imienia.

Budzę się w nocy i pocę się ze strachu przypominając sobie, że śmiałem mówić o Tobie jako o „czystym Bycie".

Gdy Mojżesz ujrzał krzak gorejący, który w pustyni palił się, a nie spłonął, nie odpowiedziałeś na jego pytanie żadną definicją. Rzekłeś: „Jam jest, którym jest". Jakiż mógł być skutek takiej odpowiedzi? Uświęciła ona natychmiast nawet proch ziemi, tak że Mojżesz odrzucił precz swoje obuwie (symbol ciała i zmysłów), by żaden obraz nie wkradł się między Twoją świętość a hołd jego uwielbienia.

Ty jesteś Bogiem mocnym, Bogiem świętym i sprawiedliwym, potężnym i pełnym delikatności w Twym nieskończonym miłosierdziu, ukrytym przed naszym wzrokiem w Twej wolności, kochającym nas bez zastrzeżeń, abyśmy otrzymując wszystko od Ciebie wiedzieli, że Ty jeden jesteś święty.

Jak możemy zacząć pojmować Ciebie, Który jesteś, jeśli nie zaczniemy być choć w cząstce tym, czym jesteś?

Jak możemy poznać Ciebie, Który jesteś Dobrem, jeśli nie pozwolimy Ci czynić nam dobrze?

Czy jednak zdołamy uciec od poznania Ciebie, Który jesteś dobry, skoro nikt nie może przeszkodzić Ci w obdarzaniu nas dobrem?

„Być" i „być dobrym" — to dla nas rzeczy znane. Wszak jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Twoje i nasza istota jest dobra, bo jest Twoim darem. Ale i ta istota i ta dobroć są tak dalekie od Ciebie, że tylko mylą nas, gdy chcemy je przypisywać Tobie takie, jakie znamy z własnej natury.

Nie potrafią więc, tak jak powinny, mówić nam o Twojej świętości.

5. Mędrzec wysilał się, aby Cię znaleźć w swej mądrości i to mu się nie udało. Sprawiedliwy starał się dosięgnąć Cię własną sprawiedliwością i zbłądził z drogi.

Ale grzesznik, porażony nagle błyskawicą miłosierdzia (które powinno było być sprawiedliwością), upada na kolana w uwielbieniu Twojej świętości; bo ujrzał to, co królowie chcieli zobaczyć, a nigdy nie widzieli, co prorocy przepowiadali, a nigdy nie oglądali własnymi oczami, czego ludzie dawnych wieków z tęsknotą aż do śmierci wyczekiwali. Ujrzał, że Twoja miłość jest tak nieskończonej wartości, że nie może stać się przedmiotem ludzkich układów. Prawda, istnieją dwa Testamenty, dwa przymierza.

Ale oba są tylko obietnicami, że Ty dasz nam z własnej woli to, na co nigdy nie moglibyśmy zasłużyć; że objawisz nam Swoją świętość okazując nam miłosierdzie, hojność i Swoją nieskończoną wolność.

„Czyliż mi nie wolno uczynić, co chcę" — mówi Pan (Mat. 20, 15). Najistotniejszym rysem Jego miłości jest jej nieskończona wolność. Nie można jej zmusić do słuchania praw jakiegokolwiek żądania, to znaczy jakiejkolwiek konieczności. Nie ma granic, gdyż nie ma żadnych potrzeb. Sama nie potrzebując niczego, Jego miłość szuka potrzebujących, nie po to, by im coś dać, ale po to, by im dać wszystko.

Miłość Boga nie może więc spocząć w duszy, która zadowala się małym. Bo zadowalać się małym, to chcieć być nadal w niedostatku.

Nie jest wolą Boga, aby nam zawsze czegoś nie dostawało. On chciałby zaspokoić wszystkie nasze potrzeby, wyzwalając nas z wszystkiego, co posiadamy, i dając nam w zamian Siebie.

Jeśli pragniemy należeć do Jego miłości, musimy wyzbyć się wszystkich innych rzeczy, nie dlatego, by czegoś potrzebować, ale właśnie dlatego, że wszelkie posiadanie nas uboży.

6. Każde prawdziwe dziecko Boże jest ciche, doskonałe, posłuszne i samotne. Świadomość tego przywileju budzi się w nim za natchnieniem Ducha Bożego dokładnie w tym punkcie, w którym czuje się podtrzymywane w istnieniu aktem miłości, darmo udzielonym darem, nakazem Bożym. Wolność Boskiego daru życia wymaga odpowiedzi naszej własnej wolności; aktu posłuszeństwa, ukrytego na dnie najtajniejszych pokładów naszej istoty. Znajdujemy Boga znajdując Jego dar życia w głębi nas samych. Żyjemy w Nim w pełni, gdy najgłębsze korzenie naszego życia uświadamiają sobie, że tkwią w Nim. Z tego przyzwolenia na istnienie w całkowitej zależności od Jego daru i Jego dobrej woli rodzi się nasze życie wewnętrzne.

7. Daj mi odczuwać nakaz Twej miłości w samych korzeniach mojej egzystencji!

Daj mi zrozumieć, że nie po to Ci jestem posłuszny, żeby istnieć, ale istnieję po to, aby wykonywać Twoją wolę.

To jest żywe źródło wszelkich cnotliwych uczynków — bo one wszystkie są pójściem za wskazaniami Bożego miłosierdzia i za poruszeniami Jego łaski.

Tą drogą możemy dojść do doskonałości — do miłości, która się na wszystko zgadza, nie pragnąc niczego innego, jak tylko od-

powiadać dobrocią Dobru i miłością Miłości. Taka miłość wszystko zniesie i jest równie szczęśliwa w działaniu jak w bezczynności, w istnieniu jak i jego utracie.

Trzeba nam nie tylko istnieć — nasze istnienie powinno być aktem świadomego posłuszeństwa.

Z tego podstawowego posłuszeństwa, które jest podstawowym darem Boga i zarazem naszą właściwą odpowiedzią na ten dar, wynikają wszystkie inne akty posłuszeństwa wznoszące się do życia wiecznego.

Bo pełna wydajność życia wewnętrznego zaczyna się od wdzięczności za istnienie, od przyzwolenia na życie i od tej jeszcze głębszej wdzięczności, która dąży do zatracenia siebie w Chrystusie.

XV.

SAMOTNOŚĆ WEWNĘTRZNA

Chrześcijańska cnota miłości jest miłością do Boga, szanującą potrzebę Boga u innych ludzi. Dlatego ona jedna daje nam prawdziwą delikatność w stosunku do bliźnich i zdolność kochania ich bez gwałcenia ich samotności, która jest dla nich koniecznością i zbawieniem.

2. Nie podkreślajcie zanadto faktu, że miłość dąży do przeniknięcia najgłębszych tajemnic kochanego człowieka. Ci, którzy się zbytnio lubują w tej myśli, nie dorastają do prawdziwej miłości, bo niszczą samotność swoich ukochanych, zamiast ją szanować.

Prawdziwa miłość przenika tajemnice i samotność kochanej osoby pozwalając jej zachowywać dla siebie swoje sekrety i pozostawać w swojej własnej samotności.

3. Tajemnica i samotność są to wartości, które należą do samej istoty osobowości człowieka.

Jest on na tyle osobą, ile zawiera w sobie własnej tajemnicy i tworzy własną samotność, których nie można z nikim innym podzielić. Jeżeli kogoś kocham, będę w nim kochał to, co najbardziej czyni z niego osobę: tajemnicę, głębię, samotność jego własnego istnienia, które tylko Bóg może przeniknąć i zrozumieć.

Miłość, włamująca się do duchowego wnętrza drugiej osoby, by odsłonić wszystkie jej tajemnice i oblegać natrętnie jej sa-

motność, nie kocha jej prawdziwie — dąży do zniszczenia tego, co w niej jest najlepsze i najbardziej istotnie jej własne.

4. Współczucie i poszanowanie pozwalają mi poznać innego człowieka przez odnalezienie go w mojej własnej wewnętrznej samotności. Odkrywam jego tajemnice w głębi moich własnych tajemnic. Jeśli zamiast niszczyć go brakiem dyskrecji i przeczyć tym samym swoim pragnieniom okazywania mu miłości, uszanuję tajemnicę jego samotnej duszy — złączę się z nim przyjaźnią, która nas będzie wzajemnie upodabniać do siebie i do Boga. Szanując samotność mego brata, poznam ją w odbiciu, które ona przez miłość rzuca na samotność mojej własnej duszy.

To poszanowanie dla najgłębszych wartości ukrytych w osobowości innych jest czymś więcej niż obowiązkiem wzajemnej miłości. To jest dług, należący się sprawiedliwie tym, którzy równie jak my zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże.

Brak poszanowania dla ukrytego życia wewnętrznego innych osób ujawnia zamaskowaną pogardę dla samego Boga. Wypływa ona z gruboskórnej pychy upadłego człowieka, który mieszając się do tego, co do niego nie należy, pragnie dowieść, że sam jest bogiem. Owoc z drzewa wiadomości dobrego i złego dał naszym pierwszym rodzicom przedsmak poznawania rzeczy poza Bogiem, czyli w sposób, którym nie możemy ich prawdziwie przeniknąć, zamiast poznawania ich w Bogu, w Którym jedynie możemy je odnaleźć, zrozumieć i pokochać takie, jakie są w rzeczywistości. Pierwotna niewinność natury ludzkiej dawała naszym duszom zdolność do twórczego kochania — do pomnażania własnego dziedzictwa życia przez miłość innych ludzi dla ich własnego dobra. Grzech pierworodny dał nam władzę miłości destruktywnej — władzę niszczenia przedmiotu tej miłości przez pożeranie go bez żadnej innej korzyści dla nas samych prócz wzmagania jeszcze naszego głodu.

Niszczymy innych, i siebie razem z nimi, nie przez wdzieranie się do świątyni ich wewnętrznej istoty — (bo nikt nie może tam wejść prócz Tego, Który ich stworzył) — ale przez wyciąganie ich z tej świątyni i uczenie ich żyć tak, jak sami żyjemy, to jest skoncentrowanie wyłącznie na własnej osobie.

5. Jeśli człowiek nie pojmuje wagi własnej samotności — jakże może uszanować samotność bliźniego?

Posiadanie własnej, nieprzekazywalnej osobowości, która jest i pozostanie na wieki nasza, tylko nasza i niczyja, jest źródłem naszej godności, ale zarazem i naszego osamotnienia.

Gdy społeczeństwo ludzkie wypełnia swoje właściwe zadanie, rozwija się w nim i wciąż urasta indywidualna wolność i osobista nienaruszalność składających się na nie osób. A im bardziej każda jednostka rozwija i odkrywa ukryte zasoby swojej nieprzekazywalnej osobowości, tym lepiej przyczynia się do życia i pomyślności całego społeczeństwa. Samotność jest więc dla niego równie potrzebna, jak milczenie dla mowy, powietrze dla płuc i pożywienie dla ciała.

Zbiorówość, która dąży do wtargnięcia w duchową samotność składających się na nią jednostek lub do jej całkowitego wytępienia, skazuje się sama na śmierć z braku duchowego powietrza.

6. Jeśli nie potrafię odróżnić się od masy innych ludzi, nie zdołam nigdy szanować ich i kochać tak, jak mi nakazuje obowiązek. Jeśli nie odłączę się od nich na tyle, by wiedzieć, co jest ich, a co moje, nie dojdę nigdy do rozeznania, co im powinienem dać i nie dam im nigdy sposobności do obdarzenia mnie tym, co mi się od nich należy. Tylko o s o b a może płacić długi i wyrównywać zobowiązania, a jeśli będę mniej niż osobą, nie dam nigdy innym tego, czego mają prawo po mnie oczekiwać. Jeżeli nie są w pełni osobami, nie będą wiedzieli, czego się mają po mnie spodziewać. Nigdy też nie pojmą, że mają cokolwiek do dania. Normalnym trybem rzeczy powinniśmy wychowywać się wzajemnie zaspokajając nawzajem nasze uzasadnione potrzeby. Ale w społeczeństwie, które przyćmiewa i zatraca pojęcie osobowości, ludzie nigdy nie nauczą się znajdować siebie, a tym samym nie nauczą się kochać wzajemnie.

7. Samotność jest tak potrzebna dla społeczeństwa, jak i dla jednostki, że gdy to społeczeństwo nie umożliwia jej swym członkom na tyle, by zapewnić rozwój ich życia wewnętrznego, one buntują się i szukają samotności fałszywych.

Fałszywa samotność jest korzystną pozycją, z której jednostka pozbawiona prawa stania się osobą, mści się za to na społeczeństwie obracając swoją indywidualność w broń zniszczenia. Prawdziwą samotność znajduje się w pokorze, która jest nieskończenie bogata. Fałszywa staje się schronieniem pychy i jest nieskończenie uboga. Ubóstwo fałszywej samotności ma swoje źródło w iluzji, tłumaczącej indywidualnej jednostce, że przyozdabiając się w przymioty, których nie posiada, zdoła odróżnić się od masy innych ludzi. Prawdziwa samotność jest niesamolubna — jest więc bogata milczeniem, miłością i pokojem. Znajduje w sobie jak gdyby niewyczerpane zasoby dobra do rozdawania innym ludziom. Fałszywa

samotność jest skoncentrowana na sobie; a ponieważ nic w sobie nie znajduje, chce zagarnąć wszystko dla siebie. Ale wszystko, czego dotyka, zostaje zarażone jej nicością i odpada. Prawdziwa samotność oczyszcza duszę, otwiera ją szeroko na wszystkie podmuchy szczodrej wspaniałomyślności. Fałszywa samotność zamyka drzwi przed wszystkimi ludźmi i ślęczy nad swoim własnym nagromadzonym rupieciem.

Obie te samotności dążą do wyodrębnienia jednostki od tłumu. Prawdziwej się to udaje, fałszywa zawodzi. Prawdziwa samotność odłącza jednego człowieka od reszty ludzkości, aby mógł swobodnie rozwijać to, co w nim jest dobre i przez to wypełnić swoje prawdziwe przeznaczenie oddania się na usługi wszystkim. Fałszywa samotność oddziela człowieka od jego braci w taki sposób, że już nie może im nic skutecznie dać, ani duchem od nich nic przyjąć. Wprawia go ona w stan ubóstwa, nędzy, ślepoty, udręki i rozpaczy. Oszalały na skutek własnych braków, człowiek pyszny bezwstydnie zagarnia przyjemności i dobra, które mu nie przysługują, nie mogą go zadowolić i których naprawdę nigdy nie będzie potrzebował. Nie nauczywszy się rozeznawać co jest rzeczywiście jego własne, dąży rozpaczliwie do posiadania rzeczy, które do niego nigdy nie będą należeć.

W rzeczywistości człowiek pyszny nie szanuje samego siebie, bo nigdy nie miał okazji do zbadania, czy w nim jest coś godnego szacunku. Przekonany, że jest godny pogardy, i rozpaczliwie trzymając się nadziei, że inni się na tym nie poznają, chwyta wszystko, co do nich należy, by samemu się za tym ukryć. Prosty fakt, że coś należy do innego człowieka, już czyni tę rzecz godną pożądania. Ale ponieważ człowiek pyszny skrycie nienawidzi wszystkiego, co jest jego własne, gdy tylko zdobędzie coś nowego, ta rzecz traci natychmiast dla niego swoją wartość i staje się mu wstrętna. Musi wypełniać swoją samotność coraz większą ilością zagrabionych i zrabowanych łupów, porywając je nie dlatego, żeby ich potrzebował, ale dlatego, że nie może znieść widoku tego, co już posiadł.

To jest los tych, którzy wynoszą się nad masę innych ludzi, ponieważ nie nauczyli się nigdy kochać siebie ani bliźnich. Nienawidzą ludzi, bo nienawidzą samych siebie, a nawet ich miłość do innych jest tylko wyrazem tej samotnej nienawiści.

Samotnik pełen pychy staje się najniebezpieczniejszy wtedy, kiedy wydaje się pracować dla społeczeństwa. Nie mając prawdziwej samotności, a przez to samo pozbawiony własnej energii duchowej, rozpaczliwie potrzebuje innych ludzi. Ale potrzebuje ich, aby ich pożerać, jak gdyby przez strawienie ich mógł wy-

pełnić próżnię własnego ducha i przerobić się na osobę, którą jest dotychczas tylko we własnych iluzjach.

Kiedy Bóg w Swojej sprawiedliwości chce ujawnić i ukarać grzechy społeczeństwa pomijającego prawo naturalne, wówczas dozwala mu wpaść w ręce takich jednostek. Samotnik pełen pychy jest idealnym dyktatorem — zamienia na całym świecie pokój w wojnę, prowadzi wytrwale dzieło zniszczenia i otwiera po miastach przepaście ruin, żeby one mogły głosić pustkę i poniżenie ludzi żyjących bez Boga.

Najbardziej znamiennym wyrazem społeczeństwa, które zatraciło pojęcie znaczenia osobistej samotności człowieka, jest stan zmieniający ludzi w koczowników na własnych ruinach, w tłum bez dachu nad głową, w stado bez owczarni.

8. Prawdziwa samotność jest samotnością miłości, która „nie szuka swego" (*Caritas — non quaerit quae sua sunt*; *I Kor*, 13, 5) i wstydzi się posiadania czegokolwiek, co jej się nie należy. Szuka ubóstwa i pragnie oddać wszystko, czego niekoniecznie potrzebuje. Wydaje się mieć wstręt do rzeczy stworzonych — ale to nie one są dla niej przedmiotem wstrętu. Nie może ich nienawidzić, bo nie może mieć nawet nienawiści do samej siebie. Właśnie dlatego, że je kocha, wie, że ich nie może posiadać, skoro są własnością Boga. Miłość pragnie, żeby On jeden je posiadał i odbierał od nich należną Sobie chwałę.

Nasza samotność bywa niekiedy zasadniczo prawdziwa, ale niedostatecznie doskonała. W tym wypadku jest w niej jeszcze coś z pychy. Jest to niepokojąca mieszanina nienawiści i miłości. Jednym z sekretów życia wewnętrznego jest jasne zdawanie sobie sprawy, że ta mieszanina jest w nas, i zdolność rozróżniania w niej tych obu składników. Bo pokusą ludzi dążących do doskonałości jest branie nienawiści za miłość i umieszczanie swojej cnoty w izolacji, która odgranicza się od innych ludzi nienawiścią do nich, kochając dobro będące ich własnością i jednocześnie go nienawidząc.

Ascetyzm fałszywego samotnika jest zawsze dwulicowy. Udaje, że kocha ludzi, ale w istocie ich nienawidzi. Udaje, że nienawidzi rzeczy stworzonych, ale je kocha. A kochając je w sposób nieodpowiedni, dochodzi w końcu do nienawiści do nich.

Dopóki więc nasza samotność będzie niedoskonała, będzie także zamącona goryczą i zniechęceniem, bo wyczerpuje się w nieustannym konflikcie. Zniechęcenie jest nieuniknione. Gorycz, której nie powinno być, przeważnie się jednak pojawia. Jedno i drugie może służyć do naszego oczyszczenia. Musi nauczyć nas odróżniać to, co jest naprawdę gorzkie od tego, co jest istotnie słodkie i nie

pozwoli nam znajdować zatrutej słodyczy w nienawiści własnego „ja" ani zatrutej goryczy w miłości do innych ludzi.

Prawdziwy samotnik musi zrozumieć, że powinien kochać wszystkich ludzi i nawet wszystkie rzeczy stworzone przez Boga; że ten obowiązek nie jest przykry ani wstrętny i nigdy nie miał zawierać w sobie żadnej goryczy. Musi przyjąć słodycz miłości bez szemrania i nie znienawidzić siebie, choćby miłość jego była z początku nieco nieuporządkowana. Musi cierpieć bez goryczy, żeby nauczyć się należycie kochać. Nie powinien się obawiać, że miłość zniszczy jego samotność. Miłość *jest* jego samotnością.

9. Nasza samotność pozostanie niedoskonała, jak długo będzie zabarwiona niepokojem i *accedią*. Gdyż głos *accedii* każe nam nienawidzić tego, co jest dobre, i wzdrygać się przed jedynymi cnotami, mogącymi nas zbawić. Czysta samotność wewnętrzna nie obawia się tego, co w życiu jest dobre, ani towarzystwa innych ludzi, bo już nie dąży do posiadania ich dla nich samych. Nie pożądając ich, już się nie boi ich kochać. Wolna od strachu, jest też wolna od goryczy. Dusza oczyszczona z goryczy może bezpiecznie przebywać w samotności.

Istotnie dusza, która nie dąży do przystrajania się w to, co posiada, i do chełpienia się nabytymi lub skradzionymi rozkoszami, zostanie rychło sama, całkowicie opuszczona przez ludzi. Prawdziwy samotnik już nie potrzebuje od nich uciekać; oni sami nie będą na niego zwracać uwagi, ponieważ nie podziela ich miłości dla iluzji. Dusza prawdziwie samotna staje się zupełnie bezbarwna i z powodu swej samotności nie wzbudza u ludzi ani miłości, ani nienawiści. Prawdziwy samotnik może niewątpliwie być kimś znienawidzonym i prześladowanym — ale przyczyna tej niechęci nie tkwi w nim samym. Będzie znienawidzony jedynie wtedy, gdy ma dokonać w świecie jakiegoś dzieła Bożego. Bo to dzieło doprowadzi go do konfliktu ze światem. Sama jego samotność nie stwarza takiego konfliktu. Ściąga na siebie prześladowanie tylko wtedy, kiedy przybiera formę „misji", ale wówczas jest już czymś więcej niż zwykłą samotnością. Bo gdy człowiek widzi, że jego samotność przybrała charakter misji, odkrywa też zarazem, że stał się siłą zdolną do oddziaływania na samo serce otaczającego go społeczeństwa — siłą, która niepokoi, udaremnia i oskarża siły egoizmu i pychy, przypominając innym ludziom ich własną potrzebę samotności, miłości i pokoju z Bogiem.

10. Czystą samotność wewnętrzną znaleźć można w cnocie nadziei. Nadzieja wyrywa nas całkowicie z tego świata, chociaż jesz-

cze cieleśnie w nim przebywamy. Umysł zatrzymuje jasność widzenia tego, co w stworzeniach jest dobre. Wola pozostaje samotna i wstrzemięźliwa w pośrodku stworzonego piękna, nie w izolacji pełnej pruderii i wstydu, ale wznosząc się ku niebu przez pokorę, którą nadzieja pozbawiła wszelkiej goryczy, wszelkiej pociechy i wszelkiej obawy.

W ten sposób żyjemy w czasie równie jak i poza czasem. Jesteśmy ubodzy, ale wszystko posiadający. Nie pozostawiwszy sobie nic, na czym moglibyśmy się oprzeć, nie mamy nic do stracenia ani żadnego powodu do obawy. Wszystko jest nam zapewnione i zabezpieczone dla nas, poza naszym zasięgiem, w niebie. Żyjemy tam, gdzie pragną być nasze dusze, a nasze ciała nie mają już wielkiego znaczenia. Jesteśmy pogrzebani w Chrystusie; nasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu i wiemy, co oznacza Jego wolność.

Oto jest prawdziwa samotność, co do której nie ma sporów ani wątpliwości. Dusza, która w ten sposób odnalazła siebie, czuje pociąg do życia w pustelni, ale nie przeszkadza jej i pobyt w mieście, bo wszędzie trwa w samotności.

XVI.

MILCZENIE

Deszcz ustał i czysty śpiew ptaka ogłasza nagle różnicę pomiędzy niebem a piekłem.

2. Bóg, nasz Stwórca i Zbawiciel, obdarzył nas mową, która Go może oznajmiać, skoro wiara trafia do nas przez słuch, a nasze języki są kluczami otwierającymi innym ludziom niebo.

Ale gdy Pan przychodzi jako Oblubieniec, cóż można powiedzieć poza tym, że On się zbliża, a my musimy wyjść na Jego spotkanie? *Ecce Sponsus venit! Escite obviam ei!* („Oto Oblubieniec, wynijdźcie Mu na spotkanie!"; Mat. 25, 6).

Potem wychodzimy, by znaleźć Go w samotności. Tam porozumiewamy się z Nim sami, bez słów, bez rozprawiania myślą, w milczeniu całej naszej istoty.

Jeśli to, co mówimy, jest przeznaczone jedynie dla Boga, trudno jest to wyrazić mową. A tego, co się nie da opowiedzieć, nie doznaje się na takim poziomie, na którym podobne doświadczenie dałoby się jasno zanalizować. Wiemy, że nie trzeba o tych rzeczach mówić, bo nie dają się ująć w słowa.

Ale zanim dojdziemy do tego, co nie da się wypowiedzieć ani nawet pomyśleć, duch nasz unosi się nad granicą mowy wahając się czy nie zatrzymać się po jej wewnętrznej stronie, aby mieć coś do przyniesienia innym. To jest próbą dla tych, którzy chcą przejść tę granicę. Jeśli nie będą gotowi na pozostawienie za sobą własnych myśli i słów, nie mogą zajść dalej.

3. Nie pragnij nade wszystko, aby Bóg sobie ciebie upodobał i ciebie pocieszał; pragnij jedynie Go kochać.

Nie pragnij zbyt gwałtownie, by inni doznawali pociech od Boga, ale raczej pomóż im do kochania Go.

Nie szukaj własnej pociechy w mówieniu o Bogu, ale mów o Nim dla Jego chwały.

Jeśli Go prawdziwie kochasz, nic cię nie będzie cieszyć prócz Jego chwały. A jeżeli jej przede wszystkim szukasz, staniesz się na tyle pokorny, by przyjąć każdą pociechę z Jego ręki — przyjmując ją głównie dlatego, że przez okazanie nam miłosierdzia, Bóg pomnaża Swoją chwałę w naszych duszach.

Jeżeli szukasz przede wszystkim Jego chwały, będziesz wiedział, że najlepszym sposobem pocieszenia drugiego człowieka jest nauczyć go kochać Boga. W niczym innym nie znajduje się prawdziwego pokoju.

Jeśli chcesz, by twoje słowa o Nim miały jakiekolwiek znaczenie, musisz przepoić je gorliwością dla Jego chwały. Bo gdy Twoi słuchacze zdadzą sobie sprawę, że mówisz dla własnej przyjemności, powiedzą, że Twój Bóg nie jest niczym więcej niż cieniem. Jeśli dbasz o Jego chwałę, będziesz szukał tego, co transcendentne — a tego można szukać tylko w milczeniu.

Nie szukajmy więc pociechy w upewnieniu się, że jesteśmy dobrzy, ale tylko w pewności, że On jeden jest święty, On jeden jest dobry.

Nierzadko milczenie i modlitwa czynią więcej dla zbliżenia ludzi do poznania Boga niż wszystkie nasze słowa o Nim. Sam fakt, że pragniesz się przyczynić do chwały Boga mówiąc o Nim, nie dowodzi jeszcze, że twoje słowa osiągną ten cel. A jeśli On wolałby, żebyś milczał? Czy nigdy nie słyszałeś, że można Go chwalić milczeniem?

4. Jeśli pójdziesz do pustelni z niemym językiem, milczenie istot niemych podzieli się z tobą swoim spokojem.

Ale jeśli wejdziesz w samotność z milczącym sercem, milczenie stworzenia przemówi do ciebie głośniej niż języki ludzi i aniołów.

5. Milczenie języka i wyobraźni znosi barierę pomiędzy nami a pokojem stworzeń istniejących jedynie dla Boga, a nie dla samych siebie. Ale milczenie wszystkich nieuporządkowanych pragnień znosi przegrodę pomiędzy nami a Bogiem. Wtedy zaczynamy żyć tylko w Nim.

Wtedy też nieme stworzenia mówią do nas już nie tylko swoim milczeniem. To Bóg mówi przez nie do nas, o wiele głębszym milczeniem ukrytym na dnie nas samych.

6. Ludzie, miłujący własny hałas nie znoszą niczego innego. Bezustannie gwałcą i mącą milczenie lasów, gór i morza. Bezustannie wwiercają się swymi maszynami w milczenie przyrody, z obawy, aby ten spokojny świat nie oskarżył ich o wewnętrzną pustkę. Pęd do szybkiego ruchu nie zwraca żadnej uwagi na spokój przyrody udając, że ma w tym jakiś konieczny cel. Warkoczący samolot zdaje się swoją szybkością, swoim hałasem i pozorną siłą przeczyć rzeczywistości chmur i nieba. Ale gdy przeleci, milczenie nieba zostaje. Gdy opadnie, spokój chmur trwa nadal. Milczenie świata — to rzeczywistość. Nasz hałas, nasze interesy, nasze zamiary i wszystkie pełne pretensji opowiadania o naszym zgiełku, naszych interesach i zamiarach — to iluzje.

Bóg jest wszędzie obecny i Jego myśl żyje i czuwa w pełni, głębokości i szerokości całego milczenia wszechświata. Pan czuwa wśród krzewów migdałowych nad słowem swoim (Jeremiasz 1, 11).

Bez względu na to, czy samolot przeleci dziś lub jutro, czy samochody zjawią się na zakręcie drogi, czy ludzie będą mówić na polu, czy w domu jest aparat radiowy lub go nie ma — drzewo w milczeniu wydaje swoje kwiaty.

Czy dom jest pusty lub pełen dzieci, czy ludzie przenoszą się do miasta albo pracują traktorami na polach, czy statek wpływający do portu wiezie turystów lub żołnierzy — krzew migdałowy w milczeniu wydaje swe owoce.

7. Dla niektórych ludzi drzewo staje się rzeczywistością dopiero wtedy, kiedy myślą o jego ścięciu, a zwierzę nie przedstawia żadnej wartości, póki nie dostanie się do rzeźni. Są to ludzie, którzy na nic nie patrzą, dopóki nie postanowią tego zepsuć i nie zwracają wcale uwagi na to, czego nie mogą zniszczyć. Tacy ludzie nie są w stanie poznać milczenia miłości, bo ich miłość jest wchłonięciem milczenia innej osoby w ich własny hałas. A ponieważ nie znają milczenia miłości, nie mogą znać milczenia Boga, Który jest Miłością, Który nie może niszczyć tego, co kocha, Który wła-

snym prawem miłości zobowiązał się dawać życie wszystkim istotom wciągniętym w obręb Jego boskiego milczenia.

8. Milczenie nie istnieje w naszym życiu jako cel sam w sobie. Ma służyć czemu innemu. Milczenie jest matką mowy. Całe życie milczenia ma prowadzić do ostatecznej afirmacji, którą można ująć w słowa, afirmacji wszystkiego, dla czegośmy żyli na tym świecie.

Życie i śmierć, słowa i milczenie zostały nam dane z powodu Chrystusa. W Chrystusie umieramy dla ciała, a żyjemy dla ducha. W Nim umieramy dla iluzji, a żyjemy dla prawdy. Mówimy, by Go wyznawać, a milczymy, aby rozmyślać o Nim i wejść głębiej w Jego milczenie. Ono jest zarazem milczeniem śmierci i życia wiecznego — milczeniem Wielkiego Piątku i pokojem poranka Wielkanocnego.

9. Przyjmujemy do naszych serc milczenie Chrystusa, kiedy z całego serca wymawiamy pierwsze słowo wiary. Wypracowujemy nasze zbawienie w milczeniu i w nadziei. Milczenie jest siłą naszego życia wewnętrznego. Milczenie wchodzi w sam rdzeń naszej istoty moralnej, tak że jeśli jest nam zupełnie obce, nie możemy mieć prawdziwej moralności. Milczenie wchodzi w sposób tajemniczy w skład wszystkich cnót i ono też chroni je od zwyrodnienia.

Przez „milczenie" jakiejś cnoty rozumiem miłość, która jedna nadaje każdej z nich nadprzyrodzony charakter, a jest „milcząca", bo zakorzeniona w Bogu. Bez tego milczenia nasze cnoty są jedynie pustym dźwiękiem, zewnętrzną wrzawą, przejawem nicości. To, co winno przejawiać się w cnotach, to właśnie ożywiająca je miłość, która posiada swoje „milczenie". A ono kryje w sobie Kogoś, Osobę — Chrystusa, Który sam, jako wypowiadane Słowo, jest ukryty w milczeniu Ojca.

10. Gdy wypełnimy nasze życia milczeniem, żyjemy nadzieją i Chrystus żyje w nas nadając żywą treść naszym cnotom. Potem, gdy przyjdzie czas, wyznajemy Go otwarcie przed ludźmi, a wówczas nasze wyznanie coś znaczy, bo jest głęboko zakorzenione w milczeniu. Wzbudza więc także milczenie Chrystusowe w sercach tych, którzy nas słuchają, tak że oni sami uciszają się, zaczynają się dziwić i nasłuchiwać. Gdyż zaczynają odkrywać swoją prawdziwą osobowość.

Jeśli jednak nasze życie wylewa się w bezużytecznych słowach, nigdy nic nie usłyszymy w głębi swego serca, tam gdzie Chrystus

żyje i mówi milczeniem. Nigdy nie staniemy się czymkolwiek, a w końcu, gdy przyjdzie czas żeby ujawnić kim i czym jesteśmy, okaże się, iż oniemieliśmy w chwili przełomowej decyzji — powiedzieliśmy już bowiem wszystko i wyczerpaliśmy się w słowach, zanim jeszcze mieliśmy coś do powiedzenia.

11. Musi znaleźć się w dniu taka pora, kiedy człowiek robiący plany na przyszłość zapomina o nich i postępuje tak, jak gdyby nigdy nie miał żadnych planów.

Musi znaleźć się w dniu taka pora, kiedy człowiek mający przemawiać milknie. I umysł jego nie snuje już rozważań, ale pyta: czy one w ogóle coś znaczą?

Musi znaleźć się w dniu taka chwila, kiedy człowiek modlitwy przystępuje do niej, jak gdyby pierwszy raz w życiu się modlił; kiedy człowiek pełen postanowień odkłada je na bok, jak gdyby wszystkie zostały niedotrzymane i uczy się innej mądrości: rozróżniania słońca od księżyca, gwiazd od ciemności, morza od suchego lądu i nocnego nieba od górskiego ramienia.

12. W milczeniu uczymy się rozróżniać rzeczy. Ci, którzy unikają milczenia, unikają także rozróżnień. Nie chcą widzieć zbyt jasno. Wolą chaos.

Człowiek kochający Boga z konieczności musi też kochać milczenie, ponieważ boi się utraty zmysłu rozróżniania. Boi się hałasu, który stępia ostry kontur każdego doznania rzeczywistości. Unika bezustannego ruchu, który rozmazuje obraz wszystkich stworzeń przemieniając je w jedną masę nie dających się rozróżnić przedmiotów.

Święty zobojętniał na własne pragnienia, ale jego postawa wobec różnych aspektów rzeczywistości nie może być obojętna.

13. Tu leży człowiek, który zrobił sobie bożka z obojętności.

Modlitwa nie rozżarzyła go, ale zagasiła w nim płomień.

Jego milczenie nie nasłuchiwało niczego, więc też nic nie usłyszało i nie miało nic do powiedzenia.

Niech przylecą jaskółki, niech uwiją sobie gniazda w jego dziejach i uczą swoje młode latać w pustce, którą uczynił ze swej duszy — wtedy przynajmniej nie będzie na zawsze rzeczą bezużyteczną.

14. Nie powinniśmy patrzeć na życie jako na nieprzerwany potok słów, który w końcu uciszy śmierć. Rytm życia jest inny: rozwija się w milczeniu, wychodzi na powierzchnię w chwilach

domagających się wyrazu, wraca z nich do głębszego milczenia, znajduje swój kulminacyjny punkt w ostatecznej afirmacji, po czym wznosi się spokojnie do milczenia nieba, które rozbrzmiewa nie kończącą się pieśnią pochwalną.

Ludzie, którzy nie wiedzą, że po tym życiu następuje inne życie, albo którzy nie mogą zdobyć się na to, by żyć w czasie jako istoty przeznaczone do spędzenia wieczności w Bogu, zwalczają owocne milczenie własnej duszy nieustannym hałasem. Nawet gdy ich języki spoczywają, umysły trajkoczą bez końca i sensu, albo pogrążają się w ochronnym hałasie maszyn, zgiełku ulicznego lub radia. Gdy ich własny hałas się wyczerpał, szukają ucieczki w hałasie wytworzonym przez innych.

Jakież to tragiczne, że ludzie nie mający nic do powiedzenia, ciągle szukają wyrazu, niby zdenerwowani artylerzyści, którzy marnują amunicję strzelając raz za razem w ciemność, chociaż nie kryje się w niej żaden nieprzyjaciel. Przyczyną ich gadaniny jest śmierć. Ona jest tym nieprzyjacielem, który zdaje się ich każdej chwili atakować w głębokiej ciemności i milczeniu ich własnej istoty. Chcą więc krzykiem odstraszyć śmierć. Wprowadzają zamęt w swoje życie tą wrzawą. Ogłuszają się nic nie znaczącymi słowami, nie zdając sobie sprawy, że ich serca są zakorzenione w milczeniu, które nie jest śmiercią, ale życiem. I zagadują się na śmierć, w strachu przed życiem, jak gdyby ono było śmiercią.

15. Całe nasze życie winno być rozważaniem naszej ostatniej i najważniejszej decyzji: wyboru pomiędzy życiem a śmiercią. Wszyscy musimy umrzeć. Ale postawa, jaką zajmujemy wobec śmierci, czyni z naszego własnego zgonu ostateczny wybór śmierci lub życia.

Jeżeli na tym świecie wybieraliśmy życie, przejdziemy ze śmierci do życia. Życie należy do świata ducha, a świat duchowy jest milczący. Jeśli duch podtrzymujący płomień fizycznego życia w naszych ciałach starał się o podsycanie się oliwą, znajdującą się jedynie w milczeniu Boga, to kiedy ciało umiera, sam duch żywi się nią nadal paląc się własnym płomieniem. Ale jeżeli duch sycił się przez cały czas oliwą namiętności lub egoizmu i pychy, to gdy przychodzi śmierć, płomień ducha gaśnie razem z światłem ciała, bo w lampie nie ma już oliwy.

Musimy nauczyć się w ciągu tego życia czyścić nasze lampy i napełniać je w milczeniu miłością. Trzeba też jednak czasem odzywać się i głosić chwałę Boga, aby powiększać własną miłość pomnażaniem miłości u innych ludzi, wprowadzając ich za sobą na drogi pokoju i milczenia.

16. Jeśli w chwili naszego zgonu śmierć przyjdzie do nas, jak niechętnie witany obcy, to znaczy, że i Chrystus był dla nas kimś obcym i niechętnie witanym. Bo gdy przychodzi śmierć, przychodzi także i Chrystus przynosząc nam życie wieczne, które kupił dla nas Swoją śmiercią. Ci, którzy kochają prawdziwie życie, myślą często o swojej śmierci. Życie ich jest pełne milczenia, zawierającego w sobie zaczątki zwycięstwa nad śmiercią. Istotnie milczenie przemienia śmierć w naszego sługę, a nawet i przyjaciela. Myśli i modlitwy wyrastające z milczącego rozważania śmierci są jak drzewa rosnące w miejscu, gdzie jest woda. Są to myśli mocne, które potrafią przezwyciężyć strach przed nieszczęściem, bo już przezwyciężyły namiętności i pragnienia. Zwracają oblicze naszej duszy w nieustającej tęsknocie do Oblicza Chrystusowego.

17. Mówiąc, że całe życie milczenia zmierza do jakiejś ostatecznej wypowiedzi, nie mam na myśli, że wszyscy musimy umierać z pobożnymi słowami na ustach. Nie jest konieczne, aby te ostatnie słowa miały jakieś szczególne lub dramatyczne znaczenie, godne zapisania. Każda dobra śmierć, każda śmierć, która przekazuje nas z niepewności tego świata do niezawodzącego pokoju i milczenia miłości Chrystusowej, jest już sama w sobie wypowiedzią i podsumowaniem. Mówi nam, słowami albo i bez nich, że dobrze jest, żeby życie dobiegło do wyznaczonego mu końca, żeby ciało powróciło do prochu ziemi, a duch wstąpił do Ojca przez miłosierdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa.

Śmierć milcząca może przemawiać bardziej wymownym pokojem niż śmierć, która zaznaczyła się znamiennymi wypowiedziami. Samotna lub tragiczna śmierć może mieć więcej do powiedzenia o pokoju i miłosierdziu Chrystusa niż wiele innych spokojnych zgonów.

Gdyż wymowa śmierci jest wymową ludzkiego ubóstwa stającego twarzą w twarz z bogactwem Boskiego miłosierdzia. Im bardziej zdajemy sobie sprawę z wielkości naszej nędzy, tym większe będzie znaczenie naszej śmierci — i tym większe jej ubóstwo. I święci to są ci, którzy chcieli być najuboższymi w życiu i którzy przede wszystkim radowali się ostatecznym ubóstwem śmierci.

K o n i e c

Thomas Merton

Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KANADYJSCY MEDIEWIŚCI

Papieski Instytut Studiów Mediewistycznych w Toronto jest jednym z najpoważniejszych na świecie ośrodków naukowych, poświęconych badaniom myśli chrześcijańskiej średniowiecza „w możliwie szerokim kontekście kultury i cywilizacji, które ją zrodziły". Bez głębokiej i wszechstronnej znajomości tego kontekstu nie można — zdaniem założycieli Instytutu — przywrócić „Wielkiej Filozofii" europejskiej pełnego waloru intelektualnego i psychologicznego, a ten walor jedynie zdolny jest wykrzesać ze skamielin „zabytków" tradycję żywą i twórczą.

Nie tylko jednak same założenia i poważne już dziś osiągnięcia mediewistów z Toronto warte są uwagi. To że rola Kanady w światowym ruchu odnowy wyraziła się w takiej właśnie formie, nie tyle awangardowej, co zachowawczej w sensie krystalizowania i umacniania „linii łączności" wydaje się bardzo charakterystyczne dla klimatu tamtejszego katolicyzmu, o którym wiemy w Polsce tak niewiele. Charakterystyczna jest zresztą także historia powstania Instytutu, a nawet jego powiązania z rządowym uniwersytetem w Toronto. Oto więc najpierw kilka ogólnych informacji o „kontekście" historii i kultury, w którym narodziła się i zrealizowała inicjatywa kanadyjskich intelektualistów.

Kiedy w ubiegłym roku obchodzono uroczyście trzechsetlecie Hierarchii kanadyjskiej (pierwszym biskupem w Kanadzie, a trzecim w Ameryce Północnej był F. de Montmorency Laval), kardynał Léger, w artykule dla angielskiego kwartalnika „The Dublin Review", napisał między innymi, że choć w historii katolicyzmu jego ojczyzny nie brak momentów groźnych i trudnych, to „nie one są dla tej historii najbardziej charakterystyczne". Spoglądając na minione trzysta lat — zaledwie nieduży „okres" w Europie, a w Kanadzie „całokształt dziejów"! — trudno rzeczywiście nie widzieć przede wszystkim linii ciągłego rozwoju, linii, która płynie, równo i niespiesznie, w przeszłość przeoraną już przez cudze klęski. Nic dziwnego, że — jak pisze kardynał — były to lata przychylne „młodzieńczym wizjom", lata oględne, w których ludzie starzy mogli „do końca dośnić swoje sny".

W historii kanadyjskiego katolicyzmu uderza nie tylko to, że tak wiele wstrząsów i dramatów było mu oszczędzonych, ale to również, że nawet sytuacje nabrzmiałe groźbą obracały się ostatecznie i wbrew wszelkim przewidywaniom w swoiste „bastiony bezpieczeństwa".

W pierwszym okresie panowania francuskiego Quebec, Nowa Szkocja, Nowa Funlandia i zachodnie wybrzeże Zatoki Hudsona stanowiły własność kolejnych spółek handlowych, których działalność, nastawiona głównie na dorywcze, nieraz rabunkowe zyski, nie sprzyjała wysiłkom misyjnym Kościoła, a w połowie XVII wieku okazała się zgubna także z czysto praktycznego punktu widzenia: niezagospodarowana kolonia, przypominająca wciąż przejściowe obozowisko wędrownych handlarzy, nie przyciągała nowych przybyszów. Indianie napierali coraz śmielej; „Spółka Stu Udziałowców", która bez skrupułów siała wiatr, nie była zdolna stawić czoła burzy. Projektem, który wydał się wtedy wielu katolikom jedynym ratunkiem przed nieuchronną klęską, było sprzedanie Kanady Zakonowi Maltańskiemu, który w roku 1652 zakupił jedną z Wysp Podwietrznych — Saint Kitts. Kiedy Ludwik XIV przekreślił ten plan, odbierając tzw. wówczas Nową Francję „Spółce Stu" i czyniąc ją prowincją królewską (1663), oceniano to jako utratę wielkiej szansy katolicyzmu w Nowym Świecie.

Następne stulecie jednak przyniosło owoce zdrowsze i trwalsze niż te, którymi mógł zapewne uszczęśliwić Nową Francję maltański „model" chrystianizacji. Prowincją rządziła Rada Najwyższa. Biskup Laval, który w niej zasiadał, zapoczątkował żywą po dziś dzień katolicką tradycję obywatelską, zapisując się w historii Kanady jako pierwszy, nieugięty obrońca młodej kolonii przed plagą alkoholizmu, tak katastrofalną wówczas w Ameryce zarówno dla tubylców, jak dla Europejczyków. Ponieważ imigrantów było wciąż niewielu — założono pierwsze własne seminaria duchowne. Ponieważ rządy, a więc i troski prowincji, spoczywały na barkach Rady, Kościół kanadyjski skierował główną uwagę i wysilki na działalność misyjną poza jej granicami: placówki misjonarzy (najczęściej jezuitów, franciszkanów i sulpicjanów) posuwały się wolno lecz stale na północ i zachód.

Następna katastrofa, która znów okazała się pozorna, przyszła w latach 1710—1759. Kanadyjskie terytoria Francji — Nowa Szkocja, Nowa Funlandia, wybrzeża Zatoki Hudsona i wreszcie sam Quebec — zostały kolejno zdobyte przez Anglików. Na mocy traktatu paryskiego (1763) katolicka i francuska Kanada przeszła pod władzę kraju, który nie tylko był protestancki z ducha i z urzędu, ale również — w ówczesnym odczuwaniu — „odwiecznie wrogi" dla wszystkiego co francuskie. Los 65 tysięcy nowych poddanych brytyjskiej korony nie przedstawiał się

więc różowo. A przecież — okazał się różowszy niż dzieje katolickiej Francji.

Przede wszystkim protestancka, brytyjska opieka oszczędziła kanadyjskim katolikom wstrząsu Wielkiej Rewolucji. Po drugie zaś — angielska niechęć do Francuzów i do katolicyzmu okazała się, w wypadku Kanady, nad wszelkie spodziewanie umiarkowana. Miarkował ją przede wszystkim duży realizm samych Kanadyjczyków. Duchowieństwo katolickie — jak pisze współczesny historyk z Ontario, Conrad M. J. F. Swan — „uznało i poparło w całej rozciągłości nową, praworządnie ustanowioną władzę świecką. mimo kłopotów, jakich z początku nie brakło". „Kłopoty" nie były błahe: traktat paryski gwarantował wprawdzie katolikom swobodę kultu, rząd brytyjski jednak nie pozwalał ani na mianowanie nowego Ordynariusza, ani na przyjmowanie nowych kandydatów do nowicjatów zakonnych, ani na przyjazd księży z Europy. W roku 1774 majątki jezuitów i franciszkanów uległy konfiskacie. Mimo to wszystko „dzięki dobrym stosunkom z władzami kolonialnymi" udawało się je skłaniać do wielu ustępstw, i ich linia postępowania z katolikami była na ogół „przychylna i kompromisowa".

W międzyczasie zmieniała się powoli sytuacja polityczna w Ameryce. W miarę jak rosły ambicje niepodległościowe Trzynastu Kolonii (późniejszych Stanów Zjednoczonych), pozyskanie względów Kanady stawało się dla Anglii coraz ważniejsze. Już w roku 1774, a więc na cztery lata przed zalegalizowaniem rzymskiego katolicyzmu w samej Wielkiej Brytanii, Kanadyjczycy uzyskali daleko idące gwarancje swobód religijnych. Gwarancje owe, zawarte w ustawie znanej jako *Quebec Act*, okazały się zresztą jednym więcej „kamieniem obrazy" dla protestanckich „patriotów". Wojna o niepodległość Stanów Zjednoczonych była prowadzona między innymi po to, aby „ukarać Jerzego III za oddanie Kanady w szpony zepsutego papiestwa".

W okresie walk o niepodległość, który stanowił niewątpliwie dla Kanady obiektywną szansę wyzwolenia spod władzy protestanckiego monarchy, francuscy katolicy z Quebec „stali niezłomnie pod sztandarami brytyjskiej korony". Lojalności ich nie zachwiały nawet spóźnione oferty „patriotów" i misja porozumienia, której podjął się ze strony Stanów Zjednoczonych John Carrol, później pierwszy biskup USA, nie przyniosła rezultatów. Mimo licznych zagrożeń i przeciwności Kanadzie udało się pozostać kolonią.

I tu jednak — jeszcze raz — los nieponętny okazał się bezpiecznym losem. Każdy, kto zna trudne i burzliwe dzieje katolików w USA, a też współczesne już niebezpieczeństwa ich sukcesów i ich dzielności, które były ceną samodzielnego bytu, musi dostrzec, że „spóźnienie" najstarszego brytyjskiego dominium, sięgającego dopiero dziś, rozważnie i pew-

nie, po własną pozycję w polityce i w kulturze, jest raczej zyskiem niż stratą. Lata, które gruntowały powoli lecz rzetelnie własne tradycje i instytucje, własne postawy religijne i obywatelskie, własny kształt praworządności, własny kształt kultury — są z pewnością w jakimś sensie czasem nieutraconym, chociaż trudno przewidzieć już dziś, czy i jak bezproblemowy i „cieplarniany", jak dotąd, katolicyzm Kanady wytrzyma starcie z cywilizacją, której główną bodaj bronią przeciw religii jest właśnie cieplarniany klimat bezpieczeństwa i „atrofia" na problemy.

W chwili obecnej 37 rzymsko-katolickich diecezji Kanady liczy około 7 milionów wiernych. Ukraińcy mają trzy własne diecezje grecko-katolickie. Katolicy stanowią ogółem 44% ludności.

Największym i najstarszym ich skupiskiem jest naturalnie francuski Quebec, gdzie literalnie niemal „wszyscy" są katolikami. Tylko w dużych ośrodkach miejskich istnieją nieliczne grupki protestantów. Etnolodzy i socjolodzy całego świata interesują się żywo zadziwiającą prowincją, która była wymijana tak dobrotliwie przez kataklizmy historii, że stanowi dziś najczystszą kulturalnie i rasowo europejską grupę etniczną w Ameryce. Pewne pojęcie o dziejach i klimacie Quebec daje suchy na pozór fakt, jaki podaje Swan: w siedmiu tomach „Słownika" Tanquay'a mieszczą się genealogie prawie wszystkich Francuzów kanadyjskich.

Ludność katolicka pozostałych części kraju, zwanych potocznie „Kanadą angielską", to — podobnie jak w Stanach Zjednoczonych — imigranci z Irlandii, Niemiec, Polski (220 tysięcy) i Ukrainy. W prowincjach położonych na wybrzeżu Atlantyku mieszka wielu Szkotów i Holendrów wyznania rzymsko-katolickiego. W ostatnich dziesięcioleciach wzrosła liczba katolików wśród Eskimosów, których jest w Kanadzie ponad 10 tysięcy.

Każdego przybysza z Europy uderza nie tylko pobożność Kanadyjczyków, ale także chrześcijański styl panującej obyczajowości. W niedziele i święta „wszyscy" chodzą do kościoła, „wszyscy" także przystępują do Komunii, i nie obserwuje się, jak dotąd, absencji średnich i młodych pokoleń, tak charakterystycznej dla Europy. Powszechnie obserwowane są zwyczaje takie, jak uroczyste poświęcenie nowego domu, samochodu czy przedsiębiorstwa, jak modlitwa przed jedzeniem, jak formalnie ogłaszane z ambony zaręczyny. Sądy lokalne w katolickim Quebec i w protestanckiej Nowej Funlandii nie mają prawa udzielania rozwodów cywilnych: można uzyskać je jedynie na mocy każdorazowej specjalnej ustawy federalnego parlamentu. Interesujące są wreszcie niektóre drobne fakty codziennego dnia — bardzo znamienne dla atmosfery kraju. Policjanci, którzy regulują ruch samochodowy w Ontario, roz-

dają na przykład razem z instrukcjami drogowymi teksty modlitwy „o łaskę ostrożnego prowadzenia wozu". W wielu barach i restauracjach, podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, w rogach papierowych obrusów wydrukowane są modlitwy przed jedzeniem. Modlitwy są trzy: dla katolików, dla żydów i dla protestantów.

Katolicy świeccy nie przysparzają, jak dotąd, kłopotów swemu duchowieństwu: ich stosunek do księży nacechowany jest pełną szacunku rezerwą, a „sprawy kościelne" łącznie z zagadnieniami takimi, jak apostolat, styl życia parafii czy forma kazań, uważane są na ogół wciąż za dziedziny, w których laikat nie ma ani prawa głosu czy tym bardziej krytyki, ani też zbyt dużych obowiązków. Bardzo liczne są natomiast stowarzyszenia filantropijne, a kanadyjskie zakony prowadzą ogromną sieć instytucji dobroczynnych i usługowych, takich jak szpitale, sierocińce czy szkoły. Wśród młodszych pokoleń jednak dają się zauważyć pewne tendencje „nowoczesne" w sensie europejskim. Coraz bardziej aktywne są np. organizacje rodzinne i niektóre środowiska Akcji Katolickiej.

Udział katolików kanadyjskich w życiu publicznym i intelektualnym jest natomiast poważniejszy niż w Stanach Zjednoczonych i w wielu krajach Europy. W ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci rząd federalny miał kilkakrotnie katolickich premierów, katolikiem jest też obecny gubernator — Major George Vanier. Wśród licznych działaczy społecznych i politycznych dziewiętnastego wieku wymienia się najczęściej Thomasa D'Arcy Mc Gee, który jest rzeczywiście postacią zupełnie wyjątkową: padł on mianowicie ofiarą jedynego w dziejach Kanady morderstwa politycznego.

Znamienny dla klimatu kulturalnego kraju jest wreszcie system szkolnictwa, a ściślej mówiąc jego dziesięć systemów, różne prowincje bowiem rozwiązują tę sprawę rozmaicie. Najczęściej występują dwa typy szkół podstawowych i średnich: szkoły „publiczne", czyli rządowe, są szkołami katolickimi tam, gdzie jest większość katolików, na przykład w Quebec, a protestanckimi w prowincjach protestanckich. Oprócz nich jednak istnieją szkoły „oddzielone" dla mniejszości wyznaniowej: w Quebec są więc one protestanckie, a w prowincjach protestanckich — katolickie. Każdy obywatel decyduje według swego uznania, na który typ szkół ma być przekazany podatek, jaki płaci na cele oświatowe. Bywają jednak nieco inne rozwiązania, w podobnie kompromisowym duchu. W Nowej Szkocji na przykład wszystkie szkoły są nominalnie „publiczne", a „oddzielonych" nie ma, w praktyce jednak, na zasadzie „nie pisanej umowy", niektóre są katolickie, a niektóre protestanckie. W Nowej Funlandii natomiast nie ma wcale szkół „publicznych", ale za to rząd pokrywa pełny koszt utrzymania szkół wyznaniowych. Tylko

jedna prowincja kanadyjska — Kolumbia Brytyjska — nie subwencjonuje z zasady żadnych szkół wyznaniowych i tylko jedna — Manitoba — nie ma wogóle szkół katolickich, o co zresztą toczą się od kilkudziesięciu lat targi parlamentarne, znane w historii Kanady jako nieśmiertelny „*casus* Manitoby".

Obok katolickich szkół rządowych lub subwencjonowanych istnieją liczne szkoły prywatne, utrzymywane w całości przez katolików. Mają też oni 27 wyższych uczelni i 13 uniwersytetów. Poziom wszystkich tych zakładów nie jest oczywiście jednakowy. W sumie jednakże katolickie szkolnictwo kanadyjskie przedstawia się dziś lepiej niż w wielu krajach europejskich i cechują je poważne i rzetelne ambicje intelektualne, co — jak wiadomo — nie zawsze ma miejsce w szkołach wyznaniowych. Jak to wykazały na przykład niedawne badania, mniejszości katolickie w krajach europejskich nie mogą poszczycić się osiągnięciami naukowymi czy artystycznymi, jakich należałoby oczekiwać sądząc po ilości i wyposażeniu ich szkół. Znane jest też „spóźnienie intelektualne" katolików USA, których szkolnictwo i wszelkie w ogóle sukcesy materialne i organizacyjne są imponujące.

Taki więc jest klimat historyczny i kulturalny, w którym powstał i działa Papieski Instytut Studiów Mediewistycznych. Same jego dzieje zresztą są dla tego klimatu bardzo znamienne. Zaczęło się — odwrotnie niż często bywa — nie od „ambitnej wizji kilku zapaleńców", tylko od systematycznej, niezmordowanej pracy naukowej wykładowców i studentów St. Michael's College w Toronto. Ambicje były rzeczowe i proste: ranga intelektualna katolickiej humanistyki nie mogła ustępować innym analogicznym wydziałom uniwersytetu. „Wizji" z początku nie było wcale. Troska o poziom wykładów i seminariów oraz bieżące prace i badania wydawały się aż nadto absorbujące. Kiedy w roku 1929 E. Gilson przyjechał do Toronto aby wygłosić swój coroczny cykl wykładów w St. Michael's College, zastanowiło go żywe zainteresowanie studentów filozofią i kulturą średniowiecza i ogromny zasób ich wiadomości. Zwrócił się więc do władz uczelni z prośbą o listę jej wykładów, seminariów i prac naukowych z tej dziedziny. Gdy listę sporządzono, okazało się, że mediewistyka St. Michael's College przewyższyła nie tylko uniwersytety kanadyjskie ale też wszystkie uczelnie i ośrodki europejskie, i to zarówno pod względm zakresu swej problematyki, jak pod względem poziomu badań i prac.

Wstrząśnięty swym odkryciem, Gilson rozpoczął natychmiast starania o stworzenie w Toronto specjalnego ośrodka naukowego poświęconego myśli i kulturze średniowiecza i pracującego zespołowo, według jednolitego, szeroko zakrojonego planu. „Wizja" Instytutu narzuciła się więc niejako sama: była raczej koncepcją porządkującą to, co już żyło,

niż pustą ramką, która dopiero czeka na treść — nieraz długo i daremnie.

Jeszcze w ciągu tego samego roku, w którym Gilson przejrzał po raz pierwszy listę prac St. Michael's College, arcybiskup Toronto zatwierdził nową fundację katolicką „pod nazwą Instytutu Studiów Mediewistycznych". W dziesięć lat później, w roku 1939, ośrodek kanadyjskich mediewistów doczekał się rangi Instytutu Papieskiego.

Wykładowcy i studenci Instytutu są zarazem pracownikami naukowymi St. Michael's College, a St. Michael's College jest jednym z czterech równorzędnych „college'ów", które składają się na Wydział Humanistyczny rządowego uniwersytetu w Toronto (obok „college'u" katolickiego istnieją dwa dla protestantów oraz „college" o charakterze bezwyznaniowym). System „federacji uniwersyteckiej", praktykowany już na wielu uczelniach Kanady, pozwala, jak widzimy, na stosunkowo dużą autonomię grup wyznaniowych, zapobiegając zarazem ich izolacji, która stanowi, jak wiadomo, poważny defekt wielu znakomitych uniwersytetów katolickich.

Studenci, którzy ukończyli St. Michael's College i pragną uzyskać dalsze stopnie naukowe uniwersytetu w Toronto, specjalizują się wraz z absolwentami innych „college'ów" na wspólnym Wydziale Doktorantów. Jednocześnie mogą oni studiować w Instytucie, który również nadaje własne stopnie naukowe. Studia te trwają pięć lat, przy czym co roku zmniejsza się ilość obowiązkowych wykładów i seminariów i coraz więcej czasu pozostaje na prace własne. Cel dydaktyczny Instytutu jest dwojaki: chodzi o wykształcenie wysoko kwalifikowanych specjalistów poszczególnych dziedzin mediewistyki oraz o przygotowanie ich do dalszych, samodzielnych prac przez „wyrobienie postaw i nawyków nieodzownych dla rzetelnego naukowca" i przez „opanowanie nowoczesnych metod badawczych".

W obecnym programie prac Instytutu figurują działy następujące: teologia, filozofia, historia, prawo kanoniczne, liturgia, lacina średniowieczna (literatura i język), dialekty średniowieczne (literatura i języki), sztuka, architektura, źródła greckie, źródła rzymskie, patrystyka i paleografia.

Ponad stu pięćdziesięciu absolwentów Instytutu wykłada już na uniwersytetach katolickich, protestanckich i „neutralnych" Ameryki i Europy. Wśród studentów większość stanowią obywatele Stanów Zjednoczonych. Kanadyjczycy są na drugim miejscu. Nie brak też jednak Europejczyków i przybyszów z Ameryki Południowej, a nawet Chiny, Indie i Australia kształcą w Toronto własnych miediewistów.

Roczniki Instytutu („Mediaeval Studies") oraz ukazujące się co jakiś czas zbiory prac i materiałów (*Mediaeval Studies and Texts*) są znane

i poszukiwane w kołach uniwersyteckich całego świata, a tłumaczenia kilku mniej znanych dzieł św. Tomasza z Akwinu przekroczyły nakład dwustu tysięcy egzemplarzy. Pośród wydawnictw Instytutu figuruje już także ponad pięćdziesiąt obszernych dzieł naukowych.

W ostatnich latach weszła w życie ciekawa forma kontaktu mediewistów z Toronto z intelektualistami katolickimi o rozmaitych kierunkach zainteresowań. Wrześniowe spotkania dyskusyjne, znane pod nazwą *Michaelmas Conferences*, gromadzą w Instytucie kilkudziesięciu katolików świeckich z Kanady i z USA „w celu wymiany poglądów na tematy współczesne w świetle wielkiej tradycji kulturalnej średniowiecza". Przedmiot dyskusji podany jest do wiadomości uczestników na kilka miesięcy przed konferencją, tak że główne wypowiedzi są opracowywane i zgłaszane zawczasu w formie referatów. W czasie debat nad referatami zabierają głos profesorowie i pracownicy Instytutu, naświetlając poruszane kwestie z „mediewistycznego" punktu widzenia. Uczestnicy dotychczasowych dyskusji podkreślają z dużym uznaniem wartość takiej właśnie formy kontaktu. Spotkanie z myślą średniowiecza „na żywym materiale" problemów aktualnych daje, ich zdaniem, więcej i więcej uczy niż znakomity nawet wykład teoretyczny. W pracach tych brało udział również troje wychowanków KUL. dr Fr. Wilczkówna, ks. dr Leszek Kuc, dr Mieczysław Gogacz.

mg

»PRO CIVITATE CHRISTIANA«

Katolicki turysta, który odwiedza Assyż, wyjeżdża zwykle pod wrażeniem jak by dwu rzeczywistości, często w jego odczuwaniu niewspółmiernych. Rzeczywistość pierwsza to naturalnie klimat religijny św. Franciszka. Rzeczywistość druga to wspaniała, nowoczesna i wytworna „*Citadella*" — siedziba znanego stowarzyszenia włoskich katolików świeckich, *Pro Civitate Christiana*. Cisza imponujących, sprawnych bibliotek, dyskretny umiar dekoracji (tylko współczesna i tylko najlepsza sztuka sakralna), czystość linii wnętrz, pełnych światła... — Prostota? — Zapewne. Ale nie ma najmniejszych wątpliwości: nie „franciszkańska", choć właśnie to ma zapewne sugerować. Raczej prostota przeciwnego bieguna: środków bardzo bogatych i bardzo pieczołowicie używanych.

Nie jest to zresztą tajemnicą: założyciel *Pro Civitate Christiana*, Don Giovanni Rossi, który cieszy się dużym i konkretnym poparciem sfer przemysłowych rodzinnego Mediolanu, adresuje swą akcję w bardzo określonym kierunku: do środowisk intelektualnych, artystycznych i in-

teligenckich. Jeżeli więc mówi się, i zapewne mówi się słusznie, że ani główne zainteresowania Don Rossi'ego, ani luksusowy, pięknie ilustrowany magazyn *Citadelli* — „La Rocca", ani jej dość wyszukane i dość elitarne kursy i seminaria nie przypominają w niczem stylu i metod JOC, Małych Braci czy La Piry, to sąd taki, jakkolwiek trafny, nie jest wystarczający. Być może właśnie w Assyżu oczekiwałoby się raczej placówki o nieco innym charakterze. Być może JOC, Mali Bracia i La Pira to w odczuwaniu wielu ludzi współczesnych stokroć bardziej wiarygodny język chrześcijaństwa niż elitarna „La Rocca". A przecież pełne rozmachu i z wielu względów interesujące dzieło Padre Rossi zasługuje niewątpliwie na tyle bodaj względów, ile zyskać musi u lojalnego obserwatora każdy ofiarny, rzetelny trud ludzki, zasługuje na pytanie, jaki był jego konkretny cel i jakie były racje przemawiające za wyborem tej a nie innej metody.

Pro Civitate Christiana jest towarzystwem katolików świeckich, którzy postanowili „poświęcić się szerzeniu wiedzy o Chrystusie w środowiskach społecznych najdalszych od wiary". Określenie takie obejmuje teoretycznie obok tradycyjnie laickich kół intelektualnych i artystycznych także zdechrystianizowane grupy robotnicze i wiejskie. W praktyce jednak zarówno słynne Kursy Wiedzy Chrześcijańskiej w Assyżu, jak organizowane tam często spotkania dyskusyjne artystów, pisarzy czy też pracodawców i działaczy związkowych obliczone są przede wszystkim na elity. Takiemu właśnie celowi odpowiada zresztą sam statut towarzystwa: jego członkami są wyłącznie ludzie z wyższym wykształceniem, i to tacy, którzy mogą i chcą poświęcić maksimum energii dalszemu pogłębianiu swej wiedzy i kultury intelektualnej: zarówno mężczyźni jak kobiety z *Pro Civitate Christiana* składają przyrzeczenie zachowania celibatu.

Elitarny i — jak chcą niektórzy krytycy — nieco snobistyczny charakter „*Citadelli*" nie każdemu oczywiście odpowiada. Może on wydać się tym bardziej żenujący na tle braków materialnych, jakie cierpi wciąż duża część społeczeństwa Włoch. Don Giovanni Rossi jest też dziś w świecie katolickim postacią bardzo kontrowersyjną: przeglądając prasę zachodnio-europejską można znaleźć na jego temat tyleż chyba zachwytów, co złośliwości. Trudno jednak chyba ocenić jego intencje i metody w oderwaniu od konkretnej i wbrew wielu pozorom bardzo złożonej sytuacji religijnej Włoch. Dlatego szczególnie cenny wydaje się komentarz, jaki przyniósł niedawno doskonały miesięcznik dominikanów angielskich, „Blackfriars". W komentarzu tym, który cechuje duża doza rezerwy w stosunku do *Citadelli* czytamy między innymi: „Don Giovanni Rossi spotyka się z wieloma zarzutami. Nie zawsze są one całkiem nieuzasadnione. Pamiętać jednak trzeba o pewnych faktach, które

nie zawsze mamy w pamięci myśląc o pobożnej Italii. Do kościoła chodzi tu regularnie mniej więcej jedna trzecia ludności, w tym duża większość kobiet. Najwyżej jedna dziesiąta dorosłych mężczyzn bywa na mszy w każdą niedzielę. Indyferentyzm jest więc zjawiskiem o dużej społecznej skali. Znacznie rzadsza jest zdecydowana wrogość wobec Kościoła. Jakkolwiek jednak jest ona postawą mniejszości, jest to mniejszość, z którą trzeba się liczyć: stanowi ona dziś prawdopodobnie jedną dwudziestą ludności Włoch. Część owej wrogiej mniejszości to oczywiście komuniści. Komunizm jednak nie gra, jak się wydaje, aż tak wielkiej roli w niereligijności Włoch, jak sądzą zwykle cudzoziemcy. Jest on raczej jej symptomem niż przyczyną. Nawet jednak jako symptom nie sięga tak głęboko, jak by wskazywała jego potęga polityczna; na komunistów głosuje zwykle 7—8 milionów Włochów. Ale tylko bardzo mała część tej grupy to ideowi, aktywni marksiści. Podobnie jest zresztą po przeciwnej stronie: na Chrześcijańską Demokrację głosuje wielu ludzi, którzy nie są praktykującymi katolikami. W ocenie sytuacji włoskiego katolicyzmu nie należy więc przeceniać jej aspektów politycznych, które często bywają złudne.

Istotny konflikt duchowy między niewielką dziś mniejszością żarliwych katolików a masami, które są bądź indyferentne, bądź wrogie wobec Kościoła, rozgrywa się znacznie głębiej, niż sięgają linie partyjnych podziałów. Katolicy włoscy, którzy noszą naprawdę w sercu sprawę chrześcijaństwa, rozumieją to doskonale. Wiedzą oni, że polityka (nawet we Włoszech!) jest w stosunku do religii sprawą marginesową. Ale wiedzą też jak bardzo jest trudno (szczególnie we Włoszech!) prowadzić aktywną pracę apostolską w którejkolwiek dziedzinie życia lub myśli, nie angażując się w polityczne rozgrywki i animozje. Każdy nieomal ksiądz jest wszak w tym kraju przedmiotem antagonizmów, często zgoła nieistotnych religijnie; taka jest cena, którą płaci Kościół włoski za swe powojenne sukcesy polityczne, nie mówiąc już nawet o pakcie laterańeńskim z roku 1929. Nieustające, drobne i wielkie spory bieżące mają też jednak swe głębsze źródło. Jest nim stary, a przecie ciągle żywy w krajach łacińskich rozłam pomiędzy katolicyzmem a laicyzmem. Rozłam ten zawsze miał oczywiście swe polityczne aspekty. A przecież trudno zaprzeczyć, że sięgał głębiej niż polityka: był w swej istocie konfliktem postaw duchowych.

Do tego właśnie istotnego konfliktu nawiązać musi apostolat współczesny, jeśli ma być autentycznym apostolatem. Na to jednak trzeba »wyminąć« politykę idąc wprost ku węzłowym punktom sporu intelektualnego. Jakkolwiek zaś wydać się to może paradoksalne mieszkańcom wielu krajów Europy, we Włoszech łatwiej jest »wyminąć politykę« człowiekowi świeckiemu niż księdzu.

Takie więc są główne motywacje świeckiego, intelektualnego i nawet jeśli ktoś chce to tak nazwać — »elitarnego« apostolatu *Citadelli*. Intencją Padre Rossi jest, jak się wydaje, przede wszystkim nawiązanie z powrotem zasadniczego dialogu z włoskim laicyzmem. Dlatego szuka on kontaktu z jego awangardą: z intelektualnymi i artystycznymi elitami Włoch. Kontakt taki ma naturalnie sens tylko wtedy, jeśli partnerzy ze strony katolickiej zdolni są prowadzić dialog we wspólnym języku i poruszają się swobodnie na terenie kultury laickiej. Stąd więc »elitarność« *Citadelli* i stąd owo — nie zawsze najlepsze — wrażenie, jakie narzuca się zwiedzającym, którzy nie mogą nie zauważyć, że wszystko niemal w pięknej siedzibie »Pro Civitate Christiana« obliczone jest zbyt może starannie i wyraźnie na efekt kultury i nowoczesności.

Głębsze założenia Padre Rossi są więc, jak widzimy, bardziej logiczne niż sam obraz eleganckiej *Citadelli* na tle franciszkańskiego Assyżu. Inna rzecz, czy i o ile założenia te są spełniane. I tu również, jak w każdej niemal sprawie związanej z *Pro Civitate Christiana*, zdania są podzielone. Spotyka się na przykład zarzuty, że środowisko *Citadelli* nie jest mimo wszystko dość silne i twórcze intelektualnie by nawiązać poważniejszy dialog z włoską kulturą laicką. Strona propagandowa i „inscenizacyjna" Kursów Wiedzy Chrześcijańskiej stoi pono na znacznie wyższym poziomie niż ich treść. Często podkreśla się wreszcie fakt, że w ciągu dwudziestu lat istnienia *Citadelli* jej ekipa niemal się nie powiększyła i liczy wciąż około siedemdziesięciu osób. Padre Rossi ma też jednak obrońców. Przypominają oni przede wszystkim, że podbicie kultury laickiej nie może być zwycięstwem szturmowym; zbyt stare są wzajemne animozje, zbyt duża skłonność do wzajemnego lekceważenia, aby mogła je przekreślić pierwsza, pionierska właściwie próba kontaktu. Dwadzieścia lat działalności *Pro Civitate Christiana* nie jest też chyba okresem dość długim aby można było wysnuwać wnioski definitywne. Chodzi przecie nie tylko o stworzenie oryginalnego intelektualnego dorobku środowiska — co rzadko dzieje się szybko — ale również o całkiem nowy, szczególnie we Włoszech, „otwarty" styl myślenia katolickiego. Niewątpliwie więc *Citadella* zasługuje wciąż na przywilej czasu i na przywilej bezstronnej uwagi.

mg

CYBERNETYKA I NAUKA ŚREDNIOWIECZNA

Pośród wydanych w ostatnim czasie u nas książek o cybernetyce praca Norberta Wienera pt. *Cybernetyka i społeczeństwo* (Warszawa 1960, „Książka i Wiedza", s. 233) posiada charakter szczególny. Wprawdzie — jak i gdzie indziej — wiele jej stron poświęconych jest szczegółowym zagadnieniom „praktycznej" cybernetyki: omówieniu rozmaitych typów maszyn, ich niewiarygodnych wręcz sposobów zachowania się, przydatności itp., a więc sprawom, które fascynują najbardziej dzisiejszego czytelnika. Ale książka traktuje o czymś znacznie ważniejszym: o filozoficznej podbudowie i społecznych następstwach tej dziedziny zjawisk, które cybernetyka bada i którymi kieruje. W ten sposób otwiera się przed nami obraz określonej „metafizyki cybernetyki", obraz tym cenniejszy, że ukazany przez człowieka związanego z cybernetyką w sposób możliwie najściślejszy. Nie znaczy to oczywiście, by te filozoficzne przesłanki, które Wiener uznaje za najważniejsze, czy nawet konieczne, dla pełnego wytłumaczenia całokształtu stawianych przez cybernetykę zagadnień, były na pewno przesłankami prawdziwymi. Z prawdziwości następstwa nie można wnioskować o prawdziwości racji — cybernetyka zachować więc może swój walor nawet, jeśli to, co nazywamy jej „metafizyką" (czyli: podbudowujące ją, zdaniem Wienera, przesłanki filozoficzne), okaże się fałszywe. Zresztą *Cybernetyka i społeczeństwo* nie rości sobie pretensji do pełnego filozoficznego wytłumaczenia tej dziedziny, a wytłumaczeniu temu nie jest nawet poświęcony jakiś osobny rozdział. Niemniej materiał dotyczący tych spraw jest na tyle obfity i interesujący, że warto poddać go choćby pobieżnej analizie. Temu zadaniu, ograniczonemu zresztą do niektórych tylko związanych z cybernetyką zagadnień filozoficznych, chcemy poświęcić nieco uwagi.

Przekonaniem leżącym u podstaw twierdzeń dotyczących istotnego znaczenia i celu cybernetyki jest dla Wienera myśl o powszechnej entropii rządzącej rzeczywistością. Wynika z tego że wszechświat, a szerzej — całokształt dostępnej nam materialnej rzeczywistości, nie jest w swej istocie kosmosem, lecz tworem rozwijającym się ciągle w kierunku wzrastającego bezładu. Struktury zorganizowane są jedynie izolowanymi enklawami w masie uniwersalnego chaosu, a po to, by je utrzymać, trzeba ogromnej ilości energii. Rzecz jasna, jeszcze więcej energii wymaga już nie utrzymanie, ale wytwarzanie nowych organizacji, które z kolei miałyby siłę przeciwstawić się permanentnej ofensywie entropii. Tu właśnie znajduje się najistotniejsze miejsce i funkcja cybernetyki, pojętej jako nauka o kierowaniu, a opierającej się z kolei na ogólnej teorii informacji. „Tak jak entropia jest miarą dezorganizacji, tak informacja przekazywana przez zbiór sygnałów jest

miarą organizacji"[1] (s. 20). Tam gdzie na jakimś odcinku uda się przezwyciężyć entropię, można mówić o postępie. Działanie celowe przezwycięża tam bezcelowość rozwoju całości natury. Taka koncepcja rzeczywistości — koncepcja, która w zasadniczy sposób zaważy na reszcie filozoficznych przekonań Wienera — posiada swe *priora* w systemach podkreślających zasadniczo dynamiczny, „procesowy" charakter rzeczywistości, różniąc się równocześnie zasadniczo od tradycyjnych poglądów, upatrujących w świecie przede wszystkim tak czy inaczej ustalony porządek i ład.* Innymi słowy — jest to koncepcja bliższa poglądom Heraklita niż Augustyna (i scholastyki) czy Leibniza. Wymieniam celowo te dwa ostatnie nazwiska, gdyż okaże się, że skądinąd do nich właśnie trzeba będzie nawiązać by pokazać dalsze powinowactwa historyczne filozoficznych podstaw cybernetyki.

Bo przede wszystkim — jaki charakter posiada owa dążność natury do dezorganizacji? Czy jest to jakaś siła, zwłaszcza siła świadoma, „...przeciwstawiająca się aktywnie porządkowi, czy też jest to po prostu brak porządku?" (s. 35). A więc manichejski czy augustyński obraz rzeczywistości? Wiener w tym wypadku nawiązuje do nauki św. Augustyna o złu. „Diabeł św. Augustyna nie jest siłą samą w sobie, lecz miarą naszej słabości" (s. 36). Chaos nie jest rzeczywistością posiadającą w samej sobie fundament bytowy, lecz brakiem porządku, rządzącym się ciągle tymi samymi prawami i nie mającym siły uciekać się do świadomego mylenia przeciwnika. *Raffiniert ist der Herr Gott, aber boshaft ist er nicht* — „Bóg jest wyrafinowany, ale nie jest przewrotny": na ten aforyzm Einsteina Wiener powołuje się kilkakrotnie, by pokazać, że poznanie natury, mimo trudności wynikających z jej skomplikowanej i poddanej chaosowi oraz entropii istoty, jest jednak możliwe. Siły natury nie „bluffują" i tym różnią się zasadniczo od postępowania ludzi oddanych na przykład służbie polityki.

Ale pomimo to, że „diabeł chaosu" jest głupi i że inteligencja nasza może go pokonać, przezwyciężenie go i zahamowanie entropii w całości tego układu zamkniętego, który stanowi wszechświat, jest dla Wienera przesądzone negatywnie. „...Na dłuższą metę wielki cel maksymalnej entropii okaże się najbardziej trwały ze wszystkich. Ale zanim to nastąpi, organizmy lub społeczeństwa organizmów będą miały tendencję do utrzymania tych form działalności, w których rozmaite części współpracują według pewnego mniej lub bardziej sensownego wzoru" (s. 39). Tylko czy wtedy warto walczyć o postęp w jakiejkolwiek dziedzinie, w szczególności czy warto walczyć o jakieś ideały moralne? W optymistycznej wizji świata Teilharda de Chardin pytanie to otrzymało odpowiedź

---

* Warto zwrócić uwagę, że — jak się zdaje — terminu entropia Wiener nie zawsze używa w sposób całkowicie jednoznaczny.

samą przez się oczywistą — przecież ostatecznym celem nie jest rozkład lecz realizacja pełni; każde zbliżenie się do niej uzyskuje sankcję najwyższej afirmacji. U Wienera odpowiedź musi być inna: zamiast „właśnie dlatego", trzeba ją zacząć od słów „pomimo wszystko". To jest odpowiedź heroiczna i tragiczna zarazem. „W bardzo realnym sensie jesteśmy rozbitkami na planecie skazanej na zagładę. Ale nawet u rozbitków ludzkie zalety i ludzkie wartości nie muszą ginąć, i należy wydobyć z nich możliwie wszystko. Zatoniemy w końcu, lecz niech to się stanie w sposób nie przynoszący ujmy naszej godności" (s. 42).

Na tle tak zarysowanej ogólnej koncepcji świata znajdują rozwiązanie rozmaite zagadnienia szczegółowe. Najważniejszym spośród czynników wiążących i upodabniających do siebie takie czy inne zjawiska, procesy, rzeczy — jest ich stosunek do rosnącej entropii. Stąd wszystko można podzielić na to co jej sprzyja, i to, co się jej opiera, i co z nią walczy. W tym właśnie aspekcie zbliżają się do siebie człowiek i maszyna. Jednym i drugim rządzi organizacja i przystosowanie do celu. W jednym i drugim przeciwdziałanie entropii odbywa się poprzez tak ważne dla cybernetyki „sprzężenie zwrotne". Dalszych podobieństw jest znacznie więcej (zob. s. 26—27). Ale są i różnice, odcinające człowieka zarówno od maszyn, jak i od reszty zwierząt: zdolność uczenia się, różnorodność i możność dostosowywania się, a przede wszystkim język w jego stronie semantycznej.

W odniesieniu do języka teoria entropii także znajduje zastosowanie. Język znajduje się po stronie tych czynników, które entropii się przeciwstawiają, położenie jego jest jednak tym trudniejsze, że walczyć musi nie tylko z entropią naturalną (zniekształcającą go np. od strony czysto fonicznej), lecz ze swoistą entropią „sztuczną", tym groźniejszą, że świadomie „bluffującą" dla uzyskania określonych celów. Chodzi tu po prostu o zniszczenie sensu wypowiedzi, przeinaczenie jej i wypaczenie. A to także dokonuje się poprzez język. Na podstawie tych dwóch typów entropii Wiener wyróżnia więc dwie formy języka: pierwsza, której celem jest jak najwierniejsze przekazanie informacji, druga, dążąca do jej zniekształcenia i narzucenia własnego punktu widzenia.

W procesie walki z entropią różne jej formy zależą od struktur przedmiotów, które tu wchodzą w grę. Fizyczna struktura przedmiotu determinuje jego działanie, a także wszystkie jego funkcje. W wypadku organizmów żywych — wśród nich także człowieka — ta właśnie struktura fizyczna przesądza o ich funkcjach duchowych. Mrówka mimo zadziwiajacej „inteligencji" nie dorówna nigdy pod względem umysłowym człowiekowi, chociażby tylko dlatego, że jest za mała, by rozwinąć się mógł w niej tak skomplikowany system nerwowy, jak u człowieka. A jej organizm nie osiągnie nigdy takiej, jak u człowieka,

elastyczności. Wniosek ogólny dotyczący tych kwestii Wiener formułuje następująco: „cybernetyka twierdzi, że struktura maszyny lub organizmu jest wskaźnikiem tego, co ta maszyna lub ten organizm może dokonać" (s. 61).

Ze sprawą struktury wiąże się jeden z najdonioślejszych problemów filozofii — w tym także filozofii cybernetyki — mianowicie problem tożsamości przedmiotu indywidualnego. Wiener, analizując to zagadnienie, ogranicza się do przykładu człowieka. Rozwiązanie proponowane zgodne jest znowu z ogólnym obrazem rzeczywistości, przedstawionym poprzednio. „Jesteśmy tylko wirami na wciąż płynącej rzece; nie substancją niezmienną, lecz stale regenerującą się strukturą" (s. 104). Na czym więc polega tożsamość przedmiotu? „Biologiczna indywidualność organizmu — czytamy — zdaje się polegać na pewnej ciągłości procesu i na pamiętaniu przez organizm skutków jego wcześniejszego rozwoju". A „...indywidualność umysłu polega na zachowaniu dawniejszego programowania i pamięci oraz na stałym rozwoju według uprzednio wytyczonych linii" (s. 110). To interesujące rozwiązanie ma jednak słabe strony. Jeśli tożsamość przedmiotu (w szczególności organizmu) polegać ma na stałej regeneracji określonych struktur, wolno zapytać, co stanowi o tym, że struktury te w ogóle mogą się regenerować. Wiener ucieka się tu do pamięci. A także — w innym miejscu (r. III) do pojęcia formy, która może być przekazana i „powielona". Czy to jednak nie za mało? Czy w tej dwoistości: struktura—proces wystarcza czasowa ciągłość powtarzających się struktur, podczas gdy elementy tej struktury podlegają radykalnej wymianie w „dzianiu się" procesu? Czy przekazywanie określonych momentów przez strukturę ginącą strukturze dopiero rodzącej się nie wymaga jakiegoś s t a ł e g o podmiotu, umożliwiającego w ogóle jakiekolwiek przekazywanie? Nie jest nim materia. Ale nie jest nim też chyba forma, przynajmniej w takim zrozumieniu „formy", jakie zakłada Wiener.

Analogiczne wątpliwości powstają w odniesieniu do wspomnianej przez Wienera możliwości „rozłożenia" i „rekonstrukcji" człowieka (s. 111—112). Założona u podstaw tej możliwości koncepcja przedmiotu jako zbioru elementów nie jest bynajmniej oczywista z punktu widzenia filozofa. Inna sprawa, że trudno przypuścić, by cybernetyka mogła suponować rozwiązanie inne. Chcąc sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika wszystkie struktury, a co za tym idzie, działania, funkcje, procesy itp. — musi z konieczności u p r a s z c z a ć.

O ile teza o wzrastającej entropii jest tylko kontrowersyjna to mechanistycznie uproszczony obraz świata jest już nie do przyjęcia. Cybernetyka pozostaje teorią mechanistyczną, nawet jeśli mechanicyzm naiwny zastępuje mechanicyzmem automatów o najsubtelniejszej strukturze i najsprawniejszym działaniu. A obiecana przez cybernetykę unifikacja wiedzy, za którą tak się tęskni po wiekach jej parcelacji.

dokonać się może tylko w jednym aspekcie i przy przyjęciu co najmniej wątpliwych założeń filozoficznych.

Wszystko to natomiast nie podważa szczegółowych osiągnięć cybernetyki, przede wszystkim w dziedzinie sterowania i informacji, które są na pewno jej właściwą domeną, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o różnego rodzaju mechanizmy i automaty. Warunkiem rozszerzenia jej stosowalności na inne dziedziny będzie pozytywna odpowiedź na pytanie, czy ogólny model struktur, relacji i funkcji itd., wypracowany na podstawie badań nad maszynami, da się przynajmniej w sposób analogiczny przenieść na wszelkie dziedziny rzeczywistości. Odpowiedź ta, przesądzona przez samą cybernetykę, nie stanowi bynajmniej zamknięcia sprawy na terenie filozofii.

*

Renesans zainteresowań filozofią średniowieczną, jaki zaznaczył się w początkach naszego stulecia, doprowadzając do tylu rewelacyjnych odkryć w tej dziedzinie, przygotował także grunt do zajęcia się jeszcze jedną domeną myśli średniowiecznej, pomijaną przez stulecia i uznaną wręcz za „niebyłą". Chodzi o naukę średniowieczną w znaczeniu nauk ścisłych, przyrodniczych. Na rewizję poglądów dotyczących tych spraw czekać trzeba było długo; chociaż przebłyski nowych opinii znaleźć już można było w końcu XIX wieku, to przełomowego znaczenia nabrały dopiero ogromne prace G. Sartona (*Introduction to the History of Science*, 1927—47) i wydana już po ostatniej wojnie wielotomowa *History of Magic and Experimental Science* L. Thorndike'a; prace te nie ograniczały się już do referowania szczegółowych spraw, lecz stanowiły próbę syntetycznego ujęcia zagadnienia. Równocześnie postępowały naprzód rozliczne badania wielu innych uczonych; w Polsce świetnymi wynikami poszczycić się może jeden z najwybitniejszych mediewistów współczesnych — prof. Birkenmajer, który rozwiązał m. in. wiele spraw spornych dotyczących dzieł i poglądów Witelona.

Niestety, wyniki tych prac, trudnych z konieczności i specjalistycznych, nie zdołały jeszcze przeniknąć do szerszej opinii — i to nawet opinii naukowej. I choć od ogłoszenia najbardziej pionierskich badań minęło dobrych kilkadziesiąt lat, to źródłem informacji o nauce średniowiecznej dla wielu czytelników — zwłaszcza u nas — są ciągle jeszcze obskuranckie książeczki typu *Podróży w świat średniowiecznych cudów* czy innych *Mroków średniowiecza*. Dlatego z tym większym zadowoleniem powitać trzeba tłumaczenie książki A. C. Crombiego, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. I, *Nauka w średniowieczu w okresie V—XIII w.* (Warszawa 1960, „Pax", s. 320).

Autor książki zalicza się do grona najwybitniejszych współczesnych znawców zagadnienia. Pierwsze komunikaty na temat nauki średnio-

wiecznej przedstawił na Kongresie Filozoficznym w Brukseli. W dalszym ciągu ogłaszał wyniki swych badań w artykułach i książkach, z których najważniejszymi są *Augustin to Galileo: the History of Science A. D. 400—1650* oraz *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100 — 1700. Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej* jest poprawionym wydaniem rozdziałów I—IV pierwszej z wymienionych książek. Sam autor w następujący sposób formułuje naczelną tendencję tego dzieła: „Szczególną uwagę starałem się zwrócić na to, co uważam za najbardziej znamienny wynik najnowszych badań naukowych, mianowicie na zasadniczą ciągłość zachodniej tradycji naukowej od czasów greckich aż do XVII w., a tym samym aż do naszych czasów".

Jeśli powyższe przekonanie jest uzasadnione, wolno nam też mówić o ciągłości między nauką średniowieczną a... cybernetyką. To ogólne stwierdzenie mogłoby, być może, wystarczyć dla uzasadnienia tytułu recenzji. Ale — by nie wpadać w dziennikarskie pustosłowie — pokuśmy się o bliższe wytłumaczenie.

Norbert Wiener, szukając filozoficznych prekursorów teorii informacji, wskazuje m. in. na Leibniza, przeciwstawiając jego poglądy poglądom Newtona. Gdy ten ostatni był „mechanikiem", Leibniz był przede wszystkim „optykiem". A w jego traktowaniu optyki znajdują się właśnie zarodki teorii informacji, więcej, według opinii Wienera, optyka Leibniza spełniała w jego systemie wyłącznie rolę teorii informacji, ustalającej sposoby komunikowania się między monadami. Poza tym, rozwój nauk szczegółowych w XX wieku wykazał, że fizykalny obraz świata bliższy jest „optycznej" i probabilistycznej wizji Leibniza, niż mechanicyzmowi Newtona.

Jeśli więc poprzedniczką teorii informacji jest optyka Leibniza, to pra-poprzednikami jej będą te poglądy optyczne, które pojawiły się wcześniej niż pomysły Leibniza. Kiedy więc w ogóle pojawiła się optyka, jako osobna, wyodrębniona od innych, posiadająca własne, sprecyzowane metody badania dyscyplina naukowa? Właśnie w „mrokach średniowiecza" — na początku XIII wieku! Na dobrą sprawę jest ona zresztą jeszcze wcześniejsza, pochodzi bowiem od Arabów, rozwijających ją już w X—XI wieku. Ale w wieku XIII zafascynowała szereg najwybitniejszych umysłów w Zachodniej Europie — takich jak Robert Grosseteste, Roger Bacon, Peckham czy Witelo i stała się niejako nauką „awangardową", czymś obiecującym co najmniej równie szerokie perspektywy rozwiązań różnorodnych problemów (także metafizycznych), jak cybernetyka dzisiaj. Można także z łatwością zauważyć, że aspekt najbardziej interesujący Wienera w optyce Leibniza — aspekt jej „informacyjności" — znajduje się również w jej trzynastowiecznej wersji.

Książka Crombiego poświęca optyce XIII wieku osobny rozdział, dając niezwykle interesujący obraz różnych poglądów w tej dziedzinie. Lecz oczywiście obrazu nauki tego czasu optyka bynajmniej nie wyczerpuje, stąd wiele jeszcze rozważań o kosmologii i astronomii, meteorologii i mechanice, a także geologii, biologii, chemii itd. Wszystko to ukazane jest na tle filozoficznych poglądów epoki, z uwzględnieniem historycznego rozwoju zarówno filozoficznych, jak i przyrodniczych pojęć, którymi wieki średnie dysponowały. Osobny rozdział książki traktuje o technice średniowiecznej, rolnictwie, przemyśle i medycynie.

Aczkolwiek cząstkowa recepcja greckiej myśli naukowej dokonała się w średniowieczu stosunkowo wcześnie — bo jeszcze przed okresem Odrodzenia wieku XII — to jednak próby samodzielnego rozwijania poglądów naukowych zapoczątkowane zostały dopiero w końcu XII i w ciągu wieku XIII. Dwojaka tradycja legła u podstaw tych usiłowań: 1. w pełni przejęte już osiągnięcia nauki greckiej i arabskiej, 2. racjonalistyczna filozofia, będąca już rezultatem scholastycznej myśli zachodnioeuropejskiej. Na tym tle zaczęła wyrastać empirycznie traktowana nauka, którą z jednej strony można było uznać za niesprzeczną z Objawieniem, a która — z drugiej strony — mogła pokusić się o racjonalne wytłumaczenie natury. Biorąc pod uwagę tę ostatnią tendencję, „źródeł nauki współczesnej trzeba szukać nie później niz w XIII wieku...", mimo że rewolucja naukowa nabrała pełnego rozmachu dopiero w wieku XVI. Tak, w największym skrócie, zrekonstruować by można argumentację Crombiego za ciągłością procesu rozwojowego nauki od średniowiecza do czasów nam najbliższych. Wydaje się, że całość rozważań jego książki, popartych analizą ogromnej ilości materiałów źródłowych, dokonaną bezstronnie ale i bardzo krytycznie, nie pozostawia wątpliwości, że ta niezwykle ważna dla historii nauki teza została całkowicie udowodniona.

W. S.

Résumé

La discussion philosophique à Varsovie 1399

Le cercle des Intellectuels Catholiques de Varsovie organisa en cette ville du 29 avril au 1 mai 1960 des journées philosophiques auxquelles participa nombre de philosophes, surtout des jeunes, de Varsovie, Lublin et Cracovie.

Il ne s'agissait pas tant de débattre un sujet donné que de confronter les positions respectives, de s'entendre sur la notion de philosophie, de dire sa pensée par rapport au thomisme. On invita cependant à une des sessions les intellectuels professant l'athéisme pour qu'ils exposent leurs vues touchant la philosophie chrétienne.

Nous publions ici-même plusieurs des propos tenus au cours des discussions, estimant qu'une pareille confrontation des opinions est presque toujours utile, surtout lorsque ceux qui les énoncent sont animés de bonne volonté. Il nous semble en outre que les jugements portés reflètent bien toutes les divergences, les incertitudes et réserves dans ce domaine de la philosophie et d'une conception raisonnée du monde, cela aussi bien parmi les catholiques que les non croyants. On y verra tous les problèmes que suscite à l'heure qu'il est le thomisme en Pologne. Pourtant il serait inexact d'y voir une crise; parlons plutôt de l'impact que ce courant philosophique exerce sur les penseurs.

La question est néanmoins d'actualité. Il s'est fait que l'étude de la philosophie chrétienne se poursuit en Pologne dans des conditions plutôt autonomes. De plus son centre le plus important — l'Université Catholique de Lublin — s'adonne principalement à l'histoire de la philosophie et non pas tant à la philosophie contemporaine ou la philosophie de la nature. Sans préjuger du bien-fondé d'une semblable orientation on reconnaitra cependant qu'elle a ses mauvais côtés: un certain désinteressement et indifférence vis à vis des problèmes lourds d'actualité et dûs à l'essort des sciences naturelles ou suscités par le scepticisme, agnosticisme au existentialisme si répandus aujourd'hui; difficultés de trouver des points de contact et un langage commun avec divers milieux d'intellectuels ou ceux que caractérise une autre mentalité.

En portant à la connaissance de nos lecteurs le compte rendu de ces débats, lesquels illustrent non pas seulement l'atmosphère qui y règna mais dans une certaine mesure rendent encore compte des tendances en cours dans quelques milieux philosophiques, nous désirons que tous ceux que cela intéresse puissent y trouver plus facilement matière à refléxion.

Les vues émises au cours de ces rencontres touchant la métaphysique et ses méthodes propres, peuvent, en principe, être ramenées à trois principales orientations que voici:

1. La métaphysique est une science à part. Elle a sa méthode propre qui n'est ni l'induction ni la déduction au sens moderne du mot. Les analyses métaphysiques ne sont pas des preuves déductives, ses thèses essentielles ont le caractère d'axiomes. L'adhésion aux énonçés est le résultat de la saisie par l'intellect de leur évidence interne. D'où le rôle dominant des concepts en métaphysique. D'une certaine façon les thèses sont déjà contenues dans les concepts en même temps que la formation de ces derniers est un processus assez composé et propre à la métaphysique. Les concepts dont il s'agit sont transcendantaux; ce sont pour ainsi dire des jugements en raccourci ou plutôt ils renferment ceux-ci qui se rapportent au réel dans son existence concrète.

Les thèses métaphysiques sont tout ensemble nécéssaires, irréfutables et donnant prise sur le réel, elles sont donc vraies au sens strict du mot. C'est pourquoi la métaphysique diffère essentiellement de la logique et des mathématiques où nous avons à faire à l'extension des concepts et non pas a des concepts transcedantaux. Elle diffère pareillement des sciences positives comme par ex. la biologie, car elle ne se sert pas d'induction au sens où l'emploient ces dernières, dont les affirmations n'ont qu'un degré de probabilité. Au contraire, les thèses de la métaphysique sont nécessaires et vraies.

2. La métaphysique est une science dont les énonçés, touchant le réel, ont un très haut degré de probabilité. Par ex. le principe de causalité reste encore ici une induction généralisée que confirment pleinement et expressement toutes les observations.

A côté de la métaphysique nous avons une autre science, l'ontologie, dont les thèses sont nécéssaires et vraies en tant qu'elles interprètent les lois de la logique.

3. La métaphysique n'est pas une science mais un libre élan créateur. Elle a sa source dans une expérience qui ne se limite pas au seul intellect, mais engage et prend l'homme tout entier. Vouloir faire de la métaphysique une science c'est l'appauvrir et créer un obstacle à la saisie authentique du réel. Dans l'expérience métaphysique l'homme entre en contact avec un élément transcendant la nature.

Le premier point de vue continue en un sens la conception classique de la philosophie; s'en approchent aussi bien les thomistes que les aristotéliciens ou les partisans de la phénoménologie. Le deuxième rappelle le néo-positivisme, sans en employer la terminologie. Quant au troisième, on peut le considérer comme supra rationnel.

Nous ne pouvons cependant songer à résumer tout ce qui a été dit au cours de ces discsussions. Trop de problèmes

y fût envisagé, trop différent le style et la forme des énonçés. Cependant, afin d'en donner une idée nous en insérons ici quelques fragments à l'intention de nos lecteurs à l'étranger.

1. J'avoue que j'ai en aversion particulière la philosophie chrétienne et surtout sa version thomiste, comme du reste toute tendance rationalisante en ce domaine. La philosophie qui par principe tendrait à raisonner la foi me semble un malentendu voué à l'échec. En dernière analyse, toutes ces vérités de la religion que les catholiques s'escriment à vouloir prouver par la raison n'appartiennent pas spécifiquement au catholicisme; ce qui, comme dogme, est propre à cette religion ne relève pas de la philosophie (même chrétienne) étant dit *revelatum* et non pas *revelabile*. J'y vois donc un équivoque assez déplaisant: on parait vouloir prouver certaines vérités de la foi et ce faisant on veut faire croire qu'en cela justement consiste la vision proprement chrétienne du monde; mais justement, les preuves dont il s'agit se rapportent sans exception à des croyances très générales, nullement exclusivement catholiques.

Je puis m'imaginer cependant une philosophie chrétienne qui aurait mes sympathies, non en ce sens que je l'accepterais pour sienne, mais qui attirerait mon attention bienveillante. Ce serait celle qui sans détours et courageusement reconnaitrait sa propre irrationabilité; celle qui sans arguments spécieux prendrait en propre ce que dit la deuxième épitre aux Corinthiens — *placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes — nonne stultitiam fecit Deus sapientiam huius mundi*, etc. Bref, une philosophie qui oserait aujourd'hui dire: *credo quia absurdum*. Chestov est peut-être, parmi nos contemporains, le plus proche de cette mentalité, en tout cas il l'exprime avec le plus de force: la raison est nécessairement athée, nous autres, chrétiens, sommes forcément contre la raison, l'arbre de vie, et l'abre de la connaissance sont en opposition irréductible. Je répète: j'accueillerais favorablement la philosophie chrétienne à condition qu'elle ne renie pas sa propre originelle et très authentique structure au lieu de s'ajuster toujours à nouveau, et combien gauchement, aux progrès de la pensée moderne, tout en ornant par des soi-disant preuves sa confession de foi.

Si j'étais catholique je causerais maintenant avec immense joie le scandale que voici: ouvertement et avec ostentation je professerais la vision du monde que prêche saint Paul. Et qu'on ne me dise pas qu'après tout les chrétiens reconnaissent saint Paul. Je doute fort s'il se trouverait en Pologne une publication catholique sérieuse qui accepterait d'insérer l'article d'un philosophe chrétien dont la thèse, nettement formulée, serait précisément ceci: la raison est athée, *credo quia absurdum*.

Leszek Kołakowski

2. Pour moi c'est tout à fait clair que les affirmations de la métaphysique, comme par exemple l'hypothèse théiste, ne

sont pas des propositions scientifiques. La thèse de l'existence de Dieu n'appartient évidemment pas au genre des propositions de la logique mathématique. Elle n'est pas non plus une proposition empirique. Or il n'y a pas de données scientifiques en dehors de ces deux genres de propositions. A la vérité on tente parfois de démontrer que l'hypothèse théiste est du genre empirique à la façon des hypothèses abstraites de la physique. C'est un problème trop complexe pour q'uon puisse l'examiner ici. Disons brièvement que les propositions empiriques supposent qu'on puisse les vérifier expérimentalement, en particulier qu'elles peuvent être renversées par les données que fournit l'observation des faits. L'hypothèse théiste ne répond sûrement pas à cette condition.

Les croyances religieuses répondent à nos besoins et aspirations les plus intimes. La réponse que donne la religion ne satisfait pas seulement notre besoin de connaitre, elle fonde encore notre foi en ce que ce monde et notre vie ont un sens; elle satisfait ainsi à une des plus fortes propensions de notre nature humaine. C'est là ce qui donne sa valeur aux diverses religions. C'est aussi la raison pour laquelle on les reconnait, même au prix de l'abandon de la pensée scientifique avec ses exigences rigoureuses, puisqu'il n'y a pas moyen de faire autrement pour assouvir ces penchants.

Mais le théisme est incompatible avec l'idéal éthique digne de l'homme, il est donc inacceptable pour qui cet idéal est cher. L'abandon d'une pensée rigoureusement scientifique pour satisfaire notre affectivité, la recherche de l'appui que pourraient apporter les produits fantaisistes d'une spéculation irresponsable, le consentement donné à des croyances pour ce seul motif qu'il serait tellement difficile de vivre sans elles — tout cela est contraire à la probité de la pensée, n'est pas digne de l'homme, être doué de raison. C'est là un élément essentiel de cet idéal dont nous parlions tantôt. Il nous commande de rejeter toutes les vaines consolations et affronter courageusement, comme il convient à l'homme, ce monde absurde.

Marian Przełęcki

3. Simone Weil disait que le christianisme de l'Europe occidentale du XX s. à part quelques intenses foyers, n'est qu' une convention parce que lié aux intérêts des exploiteurs. On me comprendra donc sans doute si j'avoue que nous étaient particulièrement proches ceux-là qui vivaient à la lumière de ces foyers. Procédant par élimination je pense à ceux des croyants qui étaient aux antipodes du „catholicisme espagnol", avec ses prétentions venimeuses et impuissantes au monopole de la spiritualité ses cadres tout prêts à recourir aux plus bas moyens de coercition dans la lutte pour les valeurs célestes, ses théologiens ayant pour tout des formules toutes trouvées. Ce type du catholicisme, ennemi depuis longtemps des aspirations libérales se faisant jour au cours de l'histoire, allié depuis toujours des classes possédantes, se déclara aux côtés des profiteurs parasites du satanisme fasci-

ste. Au contraire, nous avons des sentiments fraternels pour les catholiques du type d'Emmanuel Mounier. Ceux là combattaient pour la sauvegarde de la personne humaine; cela les ammenait à lutter pour la cité humaine libérée de l'esclavage de l'argent, propre à la civilisation bourgeoise; cité non plus sujette à la mystique de l'état tout puissant, mais, dans une coexistence amicale et forte de l'appui des familles spirituelles (en français dans le texte original), prenant ensemble avec elles la responsabilité pour la réalisation des valeurs essentielles à l'humanisme, accepté d'un commun accord. Leur rencontre, l'amitié qui naquit entre nous, la fraternité du combat, ont fondé notre conviction que le catholicisme espagnol n'est pas, socialement parlant, le seule réponse possible du catholicisme aux efforts du socialisme pour un monde meilleur; nous nous sommes rendus compte encore du fait que les différences idéologiques n'empêchent point de se rencontrer sur le terrain des exigences ethiques. Avec ces hommes nous avons parcouru ensemble notre chemin douloureux [1]). Cela oblige. Paraphrasant Marx on aimerait dire que cette part de notre existence, vécue côte à côte, façonna notre mentalité.

Peut-être me suis-je permis une digression. Mais en ce cas vous voudrez bien prendre en considération la circonstance atténuante que voici: interrogeant qui de droit sur le sujet dont je devrais traiter, il me fut répondu: sur ce qui vous passera par la tête. Bel exemple du libéralisme. Mais alors, si faute il y a, partageons la ensemble.

Jan Strzelecki

4. Il y a cependant un danger qui guette le thomisme, c'est de glisser insensiblement vers une systématisation parfaite, enfermée sur elle-même et tenant, toutes prêtes, des réponses à n'importe quel problème que peut poser la philosophie. Ainsi, au lieu d'être solidement ancré dans la réalité il deviendrait facilement un corps de doctrine sans aucun contact avec le réel. Il semblerait en vérité que pour bien de thomistes le thomisme n'est plus l'instrument de choix, facilitant la connaissance du monde environnant. Comme il est facile de jouer avec les mots, s'arrêter à l'analyse des termes et de la méthode, tout en croyant philosopher.

Voici encore une autre réserve. L'optimisme qu'affiche le thomisme n'est-il pas un peu exagéré? Nous voyons chaque jour davantage combien tragique est la destinée humaine, limitées ses possibilités, jusqu'à quel point l'homme est divisé même dans l'intime de son être. Et on nous parle alors de l'harmonie et de l'ordre qui règnent, nous dit-on, dans la nature. Comment y croire? Et comment accorder cet optimisme qui jadis nous séduisait tant et dont nous savons même aujourd'hui qu'il cache une vérité certaine, à cette autre vérité, née de l'expérience et que nous retrouvons aux sources de l'existentialisme?

---

[1] Allusion à l'ouvrage de Alexis Tolstoï portant même titre

Cela sera possible à condition de se rendre compte que c'est nous autres qui avons vulgarisé l'optimisme thomiste, nous l'avons édulcoré et rendu superficiel. Il faut se remettre dans la vraie perspective en prenant conscience que St. Thomas philosophe parlait seulement de ce qui pouvait et devait être l'homme. Il savait bien que cela pose d'autres problèmes auxquels il n'est pas au philosophe de répondre, auxquels parfois tout simplement il n'y a pas de réponses prêtes à l'avance.

Adam Stanowski

5. Autre chose est la spéculation, autre chose l'expérience métaphysique. Cette dernière peut très bien exister sans l'autre. Je dirais même plus: jongler avec des idées abstraites entrave souvent la richesse de l'expérience métaphysique. Et pour l'avouer sans ambages le système néo-thomiste me semble précisement être ce poids lourd empechant l'essor de l'esprit.

La philosophie n'est donc pas étude mais libre création. Ce serait un non-sens de dire qu'on apprend les beaux-arts. On peut bien s'initier à la technique de la peinture mais la beauté d'une oeuvre est fruit de l'inspiration artistique. Selon moi, il en va de même pour la philosophie.

Et encore: ce n'est pas faire de la métaphysique que d'analyser les différentes catégories de l'être (chose absolument stérile pour la conduite de la vie); sera métaphysicien celui qui affirme une réalité au delà de ce qui tombe sous les sens, peu importe d'ailleurs la forme que revêt sa pensée. Une semblable expérience métaphysique me semble même être à la racine de toute vie spirituelle quelque peu intense, l'acceptation de ce qui est transcendant étant la condition nécessaire de l'essor spirituel.

Les métaphysiciens théistes et les théologiens acceptent en théorie la doctrine de l'analogie et cependant en pratique ils agissent comme si les termes dont ils se servent embrassaient, chacun sans plus la réalité qu'ils doivent désigner. Par quoi, bien souvent, leur échappe la saisie adéquate du réel. La métaphore poétique la liturgie, particulièrement la liturgie byzantine et l'icone nous rapprochent, beaucoup mieux qu'une sèche théorie, du monde de la métaphysique et de la religion. Le pensée catholique et la philosophie de l'école sont trop contaminées par le rationalisme et elles feraient mieux de reviser leur terminologie afin de rendre aux mots, par leur faute vidés de contenu, ce pouvoir merveilleux de laisser transparaitre la richesse débordante de la vie. D'ordinaire les athéistes sont des hommes qu'on a dégoutés du langage métaphorique (si beau à mon avis quand on l'emploie proprement en métaphysique et dans les sujets touchant à la religion); or, il exprime peut-être le mieux les expériences qui dépassent ce que pourrait en dire la raison toute seule.

Andrzej Grzegorczyk

6. Il apparût au cours de ces discussions, où on cherchait à s'entendre que ce même terme de métaphysique recouvrait bien de réalités diverses, parfois extrêmement opposées. Sans aucun doute aussi l'intérêt portait surtout sur les méthodes de la philosophie plutôt que sur les résultats. Peut-être parce que — comme on l'a remarqué depuis longtemps — la philosophie est avant tout question de méthode. La façon dont on approche la métaphysique est assurément son trait le plus saillant. C'est donc de ce côté qu'il faudrait chercher un terrain d'entente. Et il n'est pas impossible d'y arriver à condition de ne pas s'en tenir à une manière trop exclusive de comprendre cette méthode. En particulier il convient de souligner ce qui suit: 1) la façon de procéder ne devrait pas se cantonner strictement dans les limites posées par la méthodologie scientifique; 2) on n'est pas, non plus, obligé de se prononcer soit pour un acte de connaissance conduit selon toutes les règles de l'art, soit pour une expérience supra-rationnelle mais; 3) il semble qu'en métaphysique on doive se servir de la connaissance rationnelle sans pour autant écarter comme source l'expérience intime de connaissance, encore que dans ce dernier cas il n'est peut-être pas aisé de la communiquer à autrui. Comme on voit il faudrait savoir tirer harmonieusement profit des facultés cognitives mises à notre disposition.

Il est difficile à se tenir à une simple et unique procédure, car philosophie veut dire en même temps méthode et démonstration, comme aussi la structure propre à un système philosophique donné. Ajoutons encore à cela le fait que pour un acte de connaissance quelque peu composé on se sert de plusieurs méthodes à la fois, une de base et les autres comme auxiliaires. Reconnaissons donc que la méthode classique, différenciée et composée, a sa raison d'être en métaphysique.

Pour en revenir à cette question de méthode ajoutons les précisions suivantes: 1) Les concepts et les thèses de la métaphysique représentent de façon adéquate, non univoque mais analogue la réalité extrinsèque. Cela ne diminue en rien la valeur cognitive des concepts puisque l'analogie s'étend à l'être. 2) L'expérience sensible, à partir de laquelle on élabore les concepts servant à établir les thèses, est pleinement sauvegardée; en outre, ses données peuvent servir de prémisses afin d'établir par réduction la véracité des thèses prises en particulier. 3) La déduction telle qu'on la comprend aujourd'hui n'est qu'une méthode auxiliaire pour éclaircir les thèses respectives de la métaphysique. Mais elle ne peut servir à arranger ces thèses en système ni à les démontrer suffisamment. Par contre, la déduction au sens large peut, en certains cas, servir leur démonstration. 4) La motivation en métaphysique ressort aussi bien de l'évidence fournie par les sens que de l'intuition intellectuelle. Par là nous ne voulons pas dire que l'intuition est une saisie toute immatérielle de l'objet mais qu'elle est à base de connaissance sensible et jointe au processus d'abstraction discursive (surtout dans le cas de l'exposition des preuves). On peut donc dire qu'en métaphysique le système consiste à faire accepter une

suite d'évidences qui s'enchainent l'une dans l'autre. 5) Une expérience personnelle de la proposition qu'on veut énoncer ou transmettre est nécéssaire pour se faire une image intelligible et vivante de la réalité. Toutefois cette expérience qui nous fait toucher l'objet n'est pas toujours communicable.

Mr l'abbé Stanislaw Kamiński

7. On peut facilement se rendre compte qu'au point de vue de la méthodologie il reste encore beaucoup à faire en méthaphysique et en théodicée. Cependant, on ne doit point oublier que la méthodologie des sciences philosophiques est relativement récente. Il convient d'autant plus de souligner ce fait que la métaphysique thomiste classique et ses commentaires, comme aussi l'oeuvre des néo-thomistes nous apporte une contribution non négligeable par rapport à cette question de méthode — cela d'autant plus que jusqu'à ces derniers temps les thomistes s'arrêtaient beaucoup plus au problème de l'objet de la métaphysique qu'à la manière de l'aborder. (Rappelons à titre d'exemple que dans ce domaine de la méthode on a élaboré, ou on discute encore, des notions comme: l'abstraction, la série, les jugements de prédication, l'existence, l'être, l'analogie...).

Ce n'est un secret pour personne que déja parmi les contemporains d'aucuns trouvaient que son oeuvre a épuisé absolument toutes les questions pouvant en science se poser à la raison humaine. Ces opinions étaient pourtant tout à fait étrangères a „l'esprit du thomisme" — pour se servir de cette expression consacrée par l'usage — car dans le système thomiste, et particulièrement en métaphysique le champ d'investigations n'est jamais définitivement clos. Ceci a été très bien mis en relief par Ovens, appartenant lui-même à la génération thomiste contemporaine: „la métaphysique thomiste ne peut jamais être un système définitivement achevé. Au contraire, elle est toujours susceptible de reconnaitre tout l'apport que donne un contact vrai avec le réel. Chaque nouvelle génération doit la repenser et la vivre à la lumière des problèmes qui sont les siens".

Mr l'abbé Bohdan Bejze

8. Une condition indispensable pour la modernisation de la théologie est l'élaboration d'une nouvelle métaphysique, laquelle, de même qu'au moyen-âge, embrasserait l'ensemble de la science contemporaine.

La métaphysique scolastique traditionnelle ne s'y prête guère. Sa terminologie par rapport à la technique de la pensée moderne est arriérée, au même degré que l'est celle de l'alchimie moyenâgeuse relativement aux procédés mathématiques de la physique nucléaire d'aujourd'hui.

Le lamentable échec des tentatives faites pour convertir en symboles mathématiques quelques thèses fondamentales de la métaphysique thomiste devrait nous faire refléchir

Rien d'étonnant après cela que les tenants des sciences exactes ont jugé à sa valeur un semblable essai.

Ce retard de la terminologie métaphysique est la grande cause du désaccord qui règne entre les penseurs catholiques. Les uns se rendent bien compte du riche contenu de la scolastique comme aussi des philosophies non chrétiennes — mais ils sont incapables de le mettre au jour et le faire servir la science moderne. D'autres par contre, prenant part au développement des méthodes scientifiques modernes, refusent à juste titre toute valeur probante aux énoncés maladroits d'une scolastique déformée.

On souligne de la sorte des deux côtés la structure si différente de la pensée métaphysique et de la mentalité scientifique. Cela contribue à faire renaitre la doctrine, condamnée depuis longtemps, d'une double vérité.

On a bien essayé, pour parer au besoin, de créer des nouvelles terminologies plus exactes et plus rigoureuses, mais jusqu'ici sans résultats tangibles. C'est pourquoi aussi ont fait faillite tous les efforts pour rendre compte de l'acquis de la science d'un point de vue autre, que celui de la physique ou de la technique.

Les synthèses esquissées par ex. par Teilhard de Chardin ou Emmanuel Mounier ont suscité l'enthousiasme de tous ceux que ne satisfait point le règne de la technique. Mais tout cela se dissoue en une phraséologie vague incapable de servir à un usage pratique.

Il y a de cela 25 ans j'ai avancé dans ma „Technique de la science" quelques propositions visant à renover la terminologie scientifique. Pareillement, „La preuve *ex motu*" de l'abbé J. Salamucha et mon ouvrage „Esquisse d'un programme en philosophie" essayent de montrer la façon dont on pourrait appliquer les principes de la logique moderne aux problèmes traditionnels de la théologie et de la philosophie.

Ce ne sont là pourtant que des essais. Ils ne préjugent en rien que cette méthode est la seule valable. Tout point de vue et tout symbolisme pourront être admis pourvu qu'an départ on établisse bien clairement la terminologie et qu'on l'applique correctement dans la suite.

Pour autant que je sache personne depuis lors ne s'adonna à de semblables recherches.

Jan Franciszek Drewnowski

Jan Turowski: La situation actuelle du mariage en Pologne et dans le monde 1445

On estime que le mariage, institution sociale, se meurt, aussi bien en Pologne que dans le monde.

Cette opinion pessimiste fait état du nombre croissant des divorces, de l'abandon fréquent par un des conjoints de son partenaire et des enfants et souligne avant tout les transformations profondes que subit la famille au cours de l'histoire. C'est pourquoi les socialistes utopiques, nombre de psycholo-

gues et même les sociologues du XIXe et début du XXe siècle, prédisaient une prompte disparition du mariage comme groupe social.

Ces opinions sont pourtant sans fondement et le diagnostic touchant la famille, son évolution et le mariage contemporain, est erroné et incomplet.

La sociologie et le graphisme du mariage et de la famille montrent que l'industrialisation et l'urbanisation ont fait perdre à la famille bien de ses attributions: protection, éducation, détente, alimentation. De plus la famille ne pourvoit plus aux besoins de ses membres dans les limites de l'économie domestique. Mais toutes ces fonctions (à part l'éducation) ne sont pas essentielles à la famille. Sa fin principale, la procréation, ainsi que la fin secondaire, la vie commune et l'amour qui enrichit mutuellement les conjoints, sont toujours actuelles. Les changements survenus ne visent pas l'existence même du ménage, mais le privent uniquement de ce qu'on pourrait appeler son conditionnement social, comme la collaboration au travail, la direction d'un établissement et ainsi de suite, en un mot tout ce, qui favorisait jadis la stabilité du ménage. Aujourd'hui, par contre, le sort du mariage dépend du comportement mutuel des conjoints l'un envers l'autre, de leur bonne entente et de l'amour qui les fait se consacrer aux fins intrinsèques du mariage.

C'est pourquoi aussi, la personnalité des conjoints, leur caractère, joue un role essentiel dans le mariage contemporain. Les enquêtes à ce sujet, touchant les ménages heureux et malheureux montrent, que la liste des reproches que se font les époux se rapporte à peu près toujours aux mêmes points et vise les défauts de caractère. Ogburn a donc raison de dire que la personnalité des conjoints est aujourd'hui un facteur primordial en ce qui regarde le vie commune.

Un autre trait caractéristique du ménage contemporain, aussi bien en Pologne qu'ailleurs, est le décalage entre la réalité des faits et les vues (qui perdurent encore) concernant les rôles respectifs de l'homme et de la femme dans le ménage et la division des compétences. Il y a là une source de bien des conflits et difficultés entre les époux.

Un troisième facteur consiste en la collision entre la législation civile et ecclésiastique par rapport au mariage et l'affrontement des deux idéelogies en la matière.

On ne peut enfin omettre de mentionner la crise des logements, les particularités de la vie urbaine, où on disparait dans l'anonymat et où l'opinion publique n'a plus son rôle à jouer et finalement la crise morale et la dissolution des moeurs.

Ces difficultés, pour réelles qu'elles soient, n'annonçent cependant pas la décomposition du mariage en tant qu'institution sociale. Les recherches de Malinowski, les avis des sociologues de la famille (Elmer, Davis, Burgess) et le graphisme de la famille s'accordent pour montrer que le mariage monogamique est indissolublement lié à la nature humaine et ses fins ainsi qu'à la différence des sexes. Loin d'être en

voie de disparition, il apparait de plus en plus nécessaire et répondant aux besoins de notre époque et de celle qui vient.

Bref, une exacte analyse des conditions de la vie matrimoniale montre dans son fonctionnement des difficultés nouvelles ou l'augmentation de celles déjà existantes mais ne permet pas de déduire qu'il est en voie de disparition. Ainsi par ex. les divorces (où l'on voit à tort une particularité de nos temps) sont au cours des dernières années en regression dans beaucoup de pays comme la Hollande, le Portugal, le Canada, la Grande-Bretagne et les Etats Unis. Là, où les divorces sont admis on note une tendance à les limiter et entraver. Les enquêtes faites parmi les jeunes, en France par ex. ou en Pologne, montrent que la jeunesse contemporaine, contrairement à ce que l'on pense, reconnait que le mariage est une institution nécessaire, stable et basée sur l'amour et l'attachement mutuel. Les statistiques prouvent en outre que le nombre des célibataires est en voie de regression comme aussi ce fait que, de plus en plus souvent, le mariage est contracté à un âge encore très jeune. Ceci indique le bien fondé du mariage tant pour l'individu qu'au point de vue social.

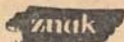
C'est pourquoi on doit parler non du déclin mais de nouvelles perspectives qui s'ouvrent pour cette institution. Rien ne s'oppose à ce qu'elle perdure et s'affermisse grâce aux valeurs personnelles et à enrichissement mutuel qu'y apportent les époux.

Mgr Charles Journet suggère, dans son article *La vision Teilhardienne du monde* („Divinitas". 1959, n. 2), que le P. Pierre Teilhard de Chardin S. J. professe au sujet de l'homme un monisme philosophique. Ce monisme présenterait une nuance matérialiste parce que faisant émerger la pensée de la matière, le P. Teilhard fairait aussi médiatement dériver l'âme humaine de la matière.

Mais cette interprétation de la pensée du P. Teilhard, partagée aussi par Mme Maria Garnysz (*Przejrzystość rzeczy — Diaphanéité des choses*, „Znak", le numéro 68—69, de février—mars de l'année courante), ne s'accorde pas avec le point de vue auquel le jésuite français se plaçait d'une façon systématique, à partir de l'année 1923, dans ses écrits strictement scientifiques. L'auteur de cet article tâche de montrer que nous trouvons chez le P. Teilhard une conception monistique de l'homme, mais il s'agit de monisme phénoménologique qui laisse ouverte la question d'une vue philosophique sur la nature humaine. Pour montrer le caractère aphilosophique de ce monisme dans le domaine de l'anthropologie, l'auteur soumet à une analyse épistémologique détaillée les déclarations du P. Teilhard au sujet de l'âme humaine et de son rapport au corps.

Chronique

Nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego



ukazały się dotychczas:

Antoni Gołubiew — LISTY DO PRZYJACIELA
nakład wyczerpany

Ks. Prymas St. Wyszyński — DROGA KRZYŻOWA
cena zł 20.—

Stefan Kisielewski — OPOWIADANIA I PODRÓŻE
cena zł 20.—

Jerzy Zawieyski — BRZEGIEM CIENIA
cena zł 28.—

Evelyn Waugh — HELENA
cena zł 28.—

MOI RODZICE
cena zł 30.—

Książki te są do nabycia w księgarniach ŚW. WOJCIECHA w Poznaniu, Warszawie i Lublinie. W księgarniach ŚW. JACKA w Katowicach, Gliwicach i innych miejscowościach śląskich. We wszystkich księgarniach „VERITAS" i „ARS CHRISTIANA". W Krakowie KSIĘGARNIA KRAKOWSKA, ul. św. Krzyża 13. W Częstochowie w księgarni INSTYTUTU MARYJNEGO, w księgarni ARCHIDIECEZJALNEJ we Wrocławiu, w Olsztynie w księgarni „HOSIANUM". Ponadto w innych księgarniach katolickich i we wszystkich księgarniach „DOMU KSIĄŻKI"

Zamówienia na wysyłkę przyjmuje również Administracja WYDAWNICTWA W KRAKOWIE, WIŚLNA 12. Wpłaty PKO Kraków, konto nr 4-9-997.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

